ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

LIPIEC—SIERPIEŃ (7-8)
Rok XV 1963

109-110

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

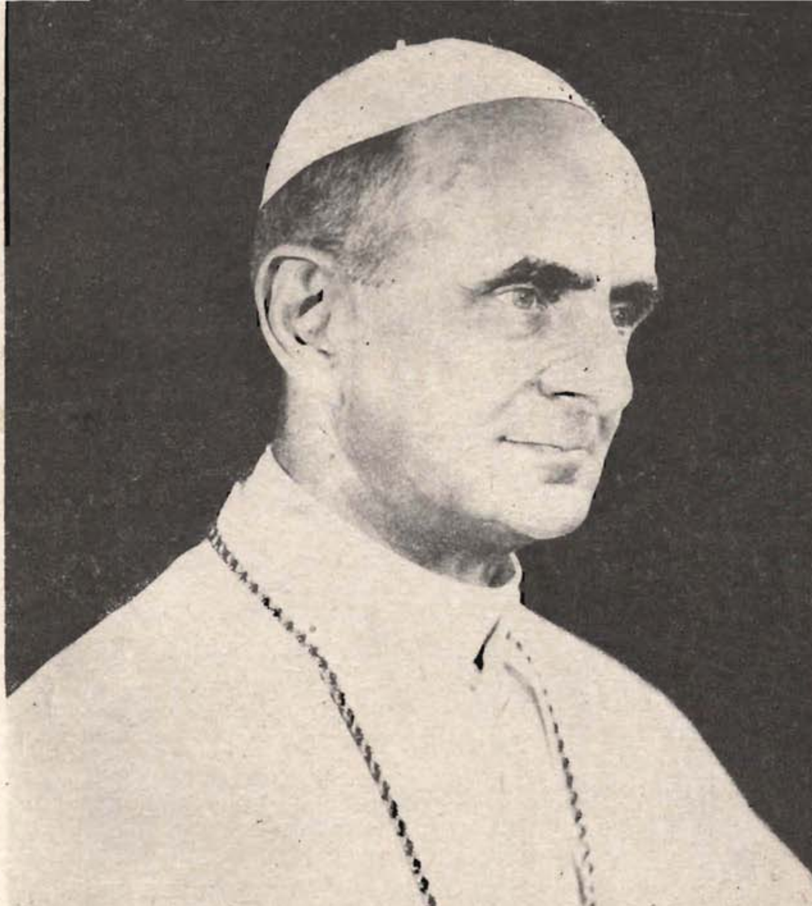
Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 13. V. 1963 Druk ukończono w sierpniu 1963
Format A-5 Papier druk. mat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 13½
Zam. nr 164 13. V. 1963 Nakład 7.000+350 egz. F-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95



PAWEŁ VI

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XV Nr 109-110 (7-8)

Lipiec-Sierpień 1963

KRAKÓW

NAŚLADOWCA CHRYSTUSA

Gdybyśmy nie byli chrześcijanami, wierzącymi w Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa i w obecność Ducha Świętego w dziejach Kościoła i świata, musielibyśmy to uznać za największą tragedię: odszedł człowiek, który w ciągu paru zaledwie lat wzbudził powszechną miłość i uznanie i który stał się dla nas symbolem Nadziei. Z czysto ludzkiego punktu widzenia jest to strata, której rozmiaru nie sposób ogarnąć. Nikt nie zastąpi nam osobowości Jana XXIII, jego dobroci, mądrości, prostoty i miłości, którą nas wszystkich obejmował. Ale w porządku spraw nadprzyrodzonych — a może nawet nie tylko nadprzyrodzonych — nie możemy nie dostrzec wielkości ofiary Jego śmierci, której owoce mogą okazać się większe jeszcze, niż dzieło zapoczątkowane w ciągu życia. „...Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię nie obumrze, samo zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przyniesie" (J 12 23). Nad uczuciem najgłębszego żalu i smutku musi w nas wziąć górę nadzieja. I wdzięczność dla Boga, że pozwolił nam żyć w latach pontyfikatu Jana XXIII.

Jest wiele tytułów do chwały jego życia i dzieła. Świadectwo wszystkich ludzi dobrej woli już dziś jest tu zadziwiająco zgodne. A historia dojrzy zapewne niejeden aspekt Jego pontyfikatu, niewidoczny jeszcze teraz. Być może rację mają ci, którzy twierdzą, że historię Kościoła dzielić się będzie na okres przed i po Janie XXIII. Ale, jeśliby nawet poglądy na Niego uległy takim czy innym zmianom, to jedno zostanie na pewno: Jan XXIII był papieżem

prawdziwie ewangelicznym. Miał wielki dar — łaskę czytania Ewangelii „po prostu" bezpośrednio wnikał w jej autentycznego ducha i bezkompromisowo wyciągał z niej wszystkie konsekwencje. I umiał wcielać ją w życie. „Napisane jest: będziesz miłował Pana Boga swego... a bliźniego swego jak siebie samego" — więc kochał wszystkich ludzi. Wszystkich, absolutnie wszystkich: „Gdybyśmy bowiem miłowali tych, którzy was miłują, cóż za zasługę mieć będziecie?... Albo jeśli pozdrawiacie tylko braci waszych, cóż osobliwego czynicie? Czyż i poganie tak nie czynią?" (Mt 5 46—47). Chciał, by miłość ożywiła wszystkich, ale aby szczególnie rozkwitła w sercach tych, co się mienią uczniami Chrystusa. Przecież „po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu" (J 13 35). Dlatego z takim bólem patrzył na brak świadectwa miłości, na rozdarcie chrześcijaństwa. Jak nikt przedtem zdawał sobie sprawę, że testament Chrystusa nie został jeszcze zrealizowany. Jeśli nie ma jedności, to znaczy, że nie ma miłości między nami. „Aby byli jedno" — ut unum sint, *te słowa wracały najczęściej w chwilach odzyskiwania świadomości, gdy nieuchronnie zbliżała się już śmierć. „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał" (J 17 20—21). Chrystus powiedział także, że przyniósł pokój na świat. „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. ...Niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka (J 14 27) — a więc Jan czynił wszystko, co było w jego mocy, by nie trwożyły się ludzkie serca, by pokój został zachowany. Każdy przejaw działalności, każda inicjatywa, niemal każdy gest Jana XXIII miały swe uzasadnienie w Ewangelii, z której wyrastały. Tak jak na Sokratesie wypełniło się jego przekonanie, że cnota jest wiedzą, na Nim wypełniła się prawda, że Ewangelia jest Życiem. Przez Niego objawiła się raz jeszcze w „mocy i prawdzie", a Kościół zajaśniał pełną chwałą Córy Królewskiej, chwałą, która jest „od wewnątrz". A ściślej: zajaśniał sam Chrystus-Słowo i Chrystus-Ciało Mistyczne. Nie bójmy się uświadomienia tej radosnej prawdy: cały świat, skupiony u łoża konającego Papieża, oddawał równocześnie hołd Chrystusowi, którego On był tylko wiernym naśladowcą.*

Naśladowanie Chrystusa przejawiło się w życiu Jana także poprzez służbę Kościołowi, wierność jego przykazaniom i obowiązkom, jakie nakłada na każdego ze swych członków. I znów potrafił odczytywać je jak najbardziej dosłownie i dać przykład, jak trzeba je wypełniać. „Głodnych nakarmić" — więc zaklinał rządy państw bogatszych, by oddały część swych zasobów na rzecz tych, co głodują, „chorych nawiedzać" — więc szedł do szpitali, przytułków, do swych chorych przyjaciół, „więźniów pocieszać" — więc „przyszedłem do was, skoro nie możecie przyjść do mnie".

Ojciec święty. Ten tytuł papieski, który tylekroć stawał się w przeszłości kamieniem obrazy dla wielu (nie tylko niewierzących!), do Jana przylgnął jak imię najwłaściwsze, choć On sam czuł się zażenowany, gdy tak się do Niego zwracano. Był ojcem, a więc kimś najbliższym, i z radością myśleliśmy o sobie jako o jego dzieciach, wyczuwając — mimo ziemskich odległości — Jego obecność wśród nas. I znów: przybliżył nam zrozumienie sensu prawdziwego ojcostwa, o którym wiedzieliśmy, bo mówił nam o nim Chrystus, ale który też trzeba nam było przypomnieć i odnowić, bo zużył się w naszych ustach, nie zawsze docierając do umysłów i serc. Był także święty. Zapewne nie godzi się obdarzać tym tytułem nikogo, zanim to nie zostanie ogłoszone przez Kościół. Lecz przecież i Kościół, nawet przy ogłaszaniu dogmatów, liczy się z powszechnym przekonaniem, z wiarą swych członków. A nasze przekonanie, choć jeszcze całkiem prywatne, jest tu na pewno zgodne. Bo i to przykazanie: „Bądźcie doskonałymi, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest", Jan XXIII wziął sobie głęboko do serca.

Spodobało się Bogu zabrać Jana XXIII w drugi dzień Zesłania Ducha Świętego. To chyba nie jest przypadek. Jan niezachwianie wierzył w obecność Ducha Świętego w Kościele, mówił, że Sobór, zwołany z natchnienia Ducha, będzie dla Kościoła drugimi „zielonymi świątkami". Gdy się o tym pamięta przejmująco brzmią teksty mszalne, które były ostatnimi jakie usłyszał od ofiarnego ołtarza konający Papież: „A gdy Piotr jeszcze mówił te słowa, zstąpił Duch Święty na wszystkich słuchających mowy. I zdumieli się nawróceni żydzi, którzy przybyli z Piotrem, że i na pogan łaska Ducha Świętego się wylała" (z Lekcji). Umierał Papież, który we

wszystkich widział dzieci Jednego Ojca. Także w poganach. Gdy tylko odzyskiwał świadomość, gdy tylko mógł udźwignąć dłoń, błogosławił nam wszystkim — wierzącym i niewierzącym, i modlił się za nas. Umierał proboszcz świata. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, który wierzy weń, nie umarł, ale miał żywot wieczny. Bo nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby świat sądził, ale aby świat zbawiony był przez niego. Światłość przyszła na świat, ale ludzie umiłowali bardziej ciemności niż światłość, bo były złe ich uczynki... Każdy bowiem, kto źle czyni, nienawidzi światłości i nie zbliża się do światła, aby nie zganiono uczynków jego, ale kto czyni prawdę dąży do światła, aby wyszły na jaw uczynki jego, że w Bogu były dokonane" (z Ewangelii).

Przez prawie pięć lat dane nam było żyć w kręgu szczególnego świadectwa światłości. „Był człowiek posłany od Boga, a Jan mu było na imię. Przyszedł on na świadectwo, aby świadczyć o światłości, aby przez niego wszyscy uwierzyli" (J 1 6—7). Baczmy, byśmy przez nasze „złe uczynki": przez nienawiść, nietolerancję, oziębłość, pychę, niewierność nie dali świadectwa ciemności i nie zasłużyli na sąd. Tylko czyniąc dobro i poprzez prawdę i miłość możemy wykonać testament Jana XXIII i przybliżać Królestwo Boże na ziemi.

We wtorek po zesłaniu Ducha Świętego, w pierwszym dniu, w którym zabrakło nam na ziemi Jana, Kościół czytał w introicie mszy świętej: „Wielce się radujcie z chwały waszej, alleluja; i dzięki czyńcie Bogu, alleluja; że was powołał do Królestwa niebios, alleluja, alleluja, alleluja". Na tym okrzyku radosnej ufności godzi się chyba poprzestać. Bo do wszystkich nas odnoszą się słowa skierowane przez spowiednika Jana XXIII do Jego braci, gdy przyszedł zawiadomić ich o Jego śmierci: „straciliście brata Papieża, zyskaliście brata Świętego".

KS. BISKUP KAROL WOJTYŁA

MSZA ŚWIĘTA PAPIEŻA JANA

W TEJ CHWILI zakończyła się msza święta za duszę świętej pamięci papieża Jana XXIII. W 30 dzień od jego zgonu — tak jak przewidują zasady liturgii, ażeby w trzecim, siódmym i trzydziestym dniu od zgonu w szczególny sposób modlić się za duszę zmarłego — msza święta za duszę Jana XXIII została odprawiona przed ołtarzem, który nie tylko my wszyscy dobrze znamy, ale zna cała Polska, przed ołtarzem historycznym. Jest to wawelski krucyfiks związany z pamięcią naszej Królowej Jadwigi, z jej wiekopomną ofiarą serca, której owocem było nawrócenie i chrzest Litwy. Jest to równocześnie ołtarz, przed którym w 1912 roku w dniu 17 września odprawiał mszę świętą Ksiądz Józef Anioł Roncalli.

Ten to kapłan w roku 1958 w dniu 28 października został wyniesiony jako kardynał patriarcha Wenecji do godności Najwyższego Pasterza i przybrał imię Jana XXIII. A więc ołtarz, przed którym stoimy, jest w podwójny sposób historyczny. I dlatego na wieczną pamiątkę faktu w antepedium ołtarza został umieszczony napis, który o tej mszy wawelskiej Jana XXIII będzie pouczał wszystkie dalsze pokolenia.

A teraz moi drodzy, proszę, ażebyśmy skupili się na chwilę i mieli wszyscy w myśli (jeżeli można nawet powiedzieć, w oczach) postać kapłana odprawiającego mszę świętą. Chodzi o tę postać sprzed lat z górą pięćdziesięciu. Postać młodego kapłana, Włocha z okolic Bergamo. Ledwo przekroczył trzydzieści lat życia. Przy okazji kongresu Eucharystycznego we Wiedniu, wiedziony potrzebą serca nawiedza Kraków i stąpa po tym Krakowie z ogromnym wyczuciem historii, historii naszego narodu, historii chrześcijaństwa i ludzkości. Dlatego jest na Wawelu. Po pięćdziesięciu z górą latach, w jesieni ubiegłego roku zapytany o ołtarz, przed którym wówczas w 1912 roku odprawiał swoją mszę świętą na Wawelu, Jan XXIII odpowiada ze zdumiewającą dokładnością:

„Pamiętam, był to ołtarz po wyjściu z zakrystii ku lewej stronie, a ponieważ wypadał dzień Stygmatów świętego Franciszka był to i ołtarz Ukrzyżowanego Zbawiciela." Mamy tę Jego informację w skarbcu katedralnym i będziemy ją przechowywać jako również drogocenną pamiątkę.

Więc już msza się zaczęła. Młody kapłan stoi przy ołtarzu, tak jak po tylekroć razy stają przy tym ołtarzu różni kapłani. Młody kapłan odprawia mszę świętą, jedną z wielu, z wielu dziesiątek, setek i tysięcy mszy świętych w swoim życiu. Odprawia ją tu. Co się wówczas dzieje? Trzeba nam na chwilę, moi drodzy, wniknąć w misterium mszy świętej, w tajemnicę, która jest najrzeczywistszą rzeczywistością. Stoi człowiek, stoi kapłan, ale ofiarę składa Chrystus. Jest to Jego własna, osobista ofiara, składana Ojcu wprost.

Na górze Kalwarii w godzinach konania składa tę ofiarę Chrystus w sposób krwawy, jako żertwa ociekająca krwią aż do momentu skonania. Na ołtarzu tę samą ofiarę składa Ojcu Przedwiecznemu Stwórcy i Panu naszemu Chrystus Syn Boży w sposób bezkrwawy. Hostia nie ocieka krwią, ofiara przybiera postać chleba i wina, ale istota ofiary jest ta sama. I tak najświętsza zaprawdę ofiara ma moc trafiania prosto do Boga. Ona przechodzi ponad wszystkim, co może pomyśleć i uczynić człowiek. Wobec Boga, wobec Jego majestatu, wobec Jego świętości człowiek byłby bezsilny. Bóg mieszka w światłości nieprzystępnej a w ofierze mszy świętej człowiek przystępuje do Boga, bo ofiarę składa Syn Boży, Syn, który ma przystęp do Ojca. I ten przystęp swój osobisty do Ojca otwiera ludziom. Otwiera przede wszystkim temu kapłanowi, który stoi przy ołtarzu i jakby instrument spełnia myśl i wolę Chrystusa. Jest więc w ofierze mszy świętej jakaś moc nadprzyrodzona, jakieś jedyne skuteczne przejście człowieka do Boga. Jest w niej równocześnie jakieś bardzo szerokie otwarcie. Może się zdawać, że kiedy kapłan stoi przy ołtarzu i odprawia mszę świętą, to jest on zamknięty. Tak, jest skupiony, ale w istocie tego, co czyni, znajduje się najszerszy zasięg, najszersze możliwe otwarcie na sprawy ludzkie. Dlaczego? Dlatego, że Syn Boży Chrystus chce przystępować do Ojca i przystępuje doń zawsze z całokształtem ludzkich spraw. Jest przecież naszym Odkupicielem.

Wyszedł od Boga, żeby szukać każdego człowieka i dlatego we mszy świętej jest zawarte jakieś wielkie wołanie o każdego człowieka. My tego wołania nie słyszymy, tak jak nie widzimy tego szerokiego otwarcia, ale ono we mszy świętej jest. Spotkanie najgłębsze Boga i człowieka, spotkanie w akcie, w którym stworzenie zyskuje przystęp do Stwórcy, a Stwórca pochyla się nad stworzeniem i przyjmuje je. Przyjmuje je i czyni Sobie podobnym, bo

oto ofiara ludzka staje się we mszy świętej Ciałem i Krwią Syna Bożego, tego Syna, na którego Ojciec czeka, którego Ojciec przyjąć musi, choć idzie do Niego z całym balastem ludzkich spraw. Bo ludzkie sprawy są balastem, bo ludzkie sprawy są krzyżem. Dlatego msza święta jest powtórzeniem i odnowieniem ofiary Krzyża. To wszystko jest jeszcze tylko skromną cząstką prawdy o tej rzeczywistości, jaką stanowi msza święta.

Jest ona rzeczywistością niezgłębioną, nadprzyrodzoną, do głębi boską i równocześnie do głębi ludzką. Wszystko w niej nabiera znamion prawdy. Wszelka umowa, konwencja, pozór odpada. Człowiek i Bóg, Bóg i człowiek stają wobec siebie i idą ku sobie na zasadzie samej prawdy a w ofierze spotykają się przez miłość.

Moi drodzy, przypomnienie tych niektórych prawd o mszy świętej jest nam w tej chwili konieczne, chcemy bowiem mieć przed oczyma naszej duszy postać tego niewiele więcej ponad trzydzieści lat liczącego kapłana, który w dniu 17 września 1912 roku tutaj odprawiał mszę świętą.

Pielgrzym z północnych Włoch Anioł Józef Roncalli. Potem bywał w wielu częściach świata, był na wschodzie... Zetknął się blisko z chrześcijańskimi Kościołami Wschodu, z problemem Prawosławia. Potem Opatrzność skierowała Go na Zachód, żył w Paryżu, w stolicy Europy, jako nuncjusz papieski. Kiedy przy końcu października 1958 roku już jako patriarcha wenecki został wybrany na papieża, można powiedzieć, że nosił w sobie sprawy współczesnej ludzkości i współczesnego Kościoła. Miał na nie szerokie dojrzałe spojrzenie. Nade wszystko jednak miał w sobie, co się wkrótce okazało, jakąś szczególną moc ewangelii. I ta właśnie moc ewangelii jest najściślej związana z tajemnicą mszy świętej. Myślimy może czasem, że ewangelia jest przede wszystkim księgą. A ewangelia jest przede wszystkim mocą. Mocą Bożą daną ludziom, przybliżoną ludziom po to, aby z niej czerpali.

Pomyślmy, ile to mszy świętych odprawił Jan XXIII, zanim stał się następcą świętego Piotra. Ile to razy zetknął się we mszy świętej z tą mocą ewangelii. Ile razy przybliżyły się do niego sprawy boże w całej ich wielkości nieprzystępnej, a równocześnie udostępnionej człowiekowi. I ile razy przeszły przez Jego ręce sprawy ludzkie, jak różne sprawy ludzkie. Bo on przecież czuł zasięg tej ofiary, zasięg ogólnoludzki, który nadał swej ofierze sam Odkupiciel. I on też słyszał to wołanie o każdego człowieka, jakie się w każdej mszy świętej bez wyjątku zawiera. I kiedy stał się papieżem jako Jan XXIII to wszystko, co gromadziło się w nim przez 77 lat życia i wtedy już przeszło pięćdziesiąt lat kapłaństwa, to wszystko nagle stało się mocą apostolską. Bo wiemy dobrze, że Chrystus dał moc ewangelii apostołom, a wśród wszyst-

kich apostołów w szczególny sposób dał ją Piotrowi. Kiedy Jan XXIII stał się następcą Piotra, kiedy stał się Piotrem naszych czasów, wówczas odczuł w sobie tę olbrzymią moc ewangelii, która płynie z ofiary Krzyża i z ofiary mszy świętej, ze spotkania boskiego z ludzkim. I tę moc Ewangelii on, pierwszy apostoł, przekazał współczesnej ludzkości.

Krótki był Jego pontyfikat, za krótki jak na nasze ludzkie potrzeby — niespełna pięcioletni. Żegnaliśmy Go z płaczem przed miesiącem, kiedy się rozeszła wiadomość o Jego śmierci. Tak zrządziła Opatrzność. Ale był to pontyfikat mocny — mocny mocą ewangelii. Moc ewangelii okazała się w nim tak bardzo, że nie tylko wierzący katolicy, wyznawcy Chrystusa, ją odczuli. Przede wszystkim objawiła się ta moc jako prawda. Tyle jest słów w języku współczesnej ludzkości takich jak pokój, jak sprawiedliwość, jak miłość. Te wszystkie słowa w Jego ustach, czy to gdy mówił, czy to gdy pisał, nabrały pełnej mocy prawdy. I ludzie słuchając ich mówili: „To jest prawda". A kiedy indziej te same słowa nie miały wartości prawdy. Cóż to jest moi drodzy? To jest właśnie moc ewangelii. Bo te wszystkie słowa są w swojej genezie Chrystusowe i należą do ewangelii, wskazują na dobra dane ludzkości przez Boga. Dane i zadane do realizacji. Prawdziwą tedy ewangeliczną moc może im nadać tylko apostoł Chrystusa.

Musi być jakiś wspólny mianownik dla wszystkich ludzkich spraw. Jest we mszy świętej wołanie o każdego człowieka, o każdą duszę ludzką. Inaczej nie można kochać ludzkości jak tylko przez człowieka. Jan XXIII kochał ludzkość jako rodzinę — a wiemy, że w rodzinie każdy człowiek, każdy członek rodziny jest osobnym problemem. W tym wszystkim odczuliśmy nie tylko boską ale także i ludzką prawdę ewangelii.

Jesteśmy przeto wdzięczni Opatrzności za tego Papieża, któremu moc Ewangelii była dana dla naszych czasów. Za to, że tak ogarniał wszystkie sprawy ludzkie, że tak zjednywał na płaszczyźnie ludzkości wszystkich dla ewangelii. Jesteśmy Mu wdzięczni za Sobór. Jesteśmy Mu wdzięczni za wszystko co uczynił dla zjednoczenia chrześcijan. Jesteśmy Mu wdzięczni za Encykliki: i tę społeczną zaczynającą się od słów *Mater et Magistra* i tę drugą społeczną, ostatnią — *Pacem in terris*... Jesteśmy Mu wdzięczni za dobroć nie tę zdawkową, ale tę jakąś niesłychanie głęboką dobroć, a przez to, że tak głęboką, to tak bardzo prostą. Jesteśmy zaś przekonani, że źródło tego wszystkiego, co uczynił, więcej powiem — tego wszystkiego, co Jan XXIII objawił współczesnemu światu, leżało w tej mszy świętej, którą codziennie sprawował, którą przeżywał, brał w siebie w całej jej rzeczywistości bożej i ludzkiej

zarazem. I dlatego też, moi drodzy, droga nam jest w szczególny sposób ta jedna msza w jego życiu, którą odprawił tu przy tym ołtarzu, bo stanowi ona część tej wielkiej całości, na której podłożu rozwinęło się Jego dzieło w Kościele i w ludzkości współczesnej.

Tak więc staje on dziś przed naszymi oczyma jako młody kapłan, który ledwo przekroczył trzydziesty rok życia i który tu w naszej katedrze sprawuje ofiarę mszy świętej przy krucyfiksie wawelskim, przy ołtarzu Jadwigi. Tak staje w naszych oczach i tak pozostanie. Cieszymy się z tego, że w tej katedrze, w której naród nasz ma tyle bezcennych pamiątek całego tysiąclecia, w tej katedrze królów, hetmanów, biskupów, wieszczów znajdzie swoje miejsce także Jan XXIII. Wielki przy tym wszystkim przyjaciel naszego narodu. Czuł nas. I z tego głębokiego odczucia naszej duszy, naszego losu, naszej wielkości i naszych słabości wypływało to wszystko, co do nas mówił, co dla nas czynił i to wszystko także, czym dla nas pozostał. Kiedy katedrę wawelską będziecie nawiedzać, kiedy będą ją nawiedzać liczne rzesze pielgrzymów z całej Polski, czy choćby turystów, niech przyklękną przed tym ołtarzem, na którego antepedium widnieje łaciński napis wspominający mszę świętą Jana XXIII i niech się pomodlą za Niego a równocześnie niech się pomodlą o to, by dzieło, które on zapoczątkował w Kościele i w ludzkości, rosło nadal.

Ks. Biskup Karol Wojtyła
Kazanie wygłoszone w katedrze na Wawelu
dnia 3 lipca 1963

Ks. BISKUP JAN PIETRASZKO

PIOTR ŻYJĄCY W KOŚCIELE

OSOBA św. Piotra ciąży w jakiś sposób na naszym życiu bardziej aniżeli osoba jakiegokolwiek innego ze świętych. Kiedy mówię, że ciąży na naszym życiu, to mam wtedy na myśli ten fakt, że wywiera pewien wpływ na życie, że jakoś to życie nasze modeluje, że mu nadaje kształt, tak jak żaden inny ze świętych.

To przecież do niego powiedział Pan Jezus: Ty jesteś opoka. On jest opoką Kościoła, ale Kościół nie tylko spoczywa na Piotrze. Piotr w Kościele nie tylko podtrzymuje, ale uczy. Uczy tym, co mówi, i uczy tym jak żyje. A ucząc wnosi do niezmiennej ewangelii Jezusa Chrystusa zabarwienie i temperaturę własnego wnętrza, własnych treści duchowych, własnego życia.

Piotr przecież — w swym powołaniu — wraca nieustannie na ziemię i jakby się wciela w każdorazowego papieża, jeżeli chodzi o duszpasterzowanie.

Piotr „wcielony" w Jana XXIII w jakiś wyjątkowy sposób i bardzo wyrazisty, którego nie trzeba palcem pokazywać, zaciążył na życiu — nie tylko wierzących, ale również wielu ludzi niewierzących — przez właściwy sobie sposób patrzenia na Chrystusa, przez to, jak on — człowiek dzisiejszych czasów — czytał Ewangelię, jak tę Ewangelię widział w życiu dzisiejszych ludzi, jak ją podawał, z jakim gestem, z jakim uśmiechem... Podawał ją tak, jak matka podaje kawałek chleba prosto, a jednak z akcentem przekonywującej dobroci. To jest wyraźne ciążenie na umysłowości religijnej i na życiu dzisiejszych ludzi. I to wiąże z Bogiem, i stanowi siłę jednoczącą.

Sądzę, że chyba ogromna większość z was czytała *Quo vadis* Sienkiewicza i pamięta tę scenę kiedy święty Piotr, pierwszy papież, kładzie ręce na miłość dwojga ludzi: Winicjusza i Ligii, dwojga ludzi z dwóch różnych światów. Tu jest arystokrata rzymski, przedstawiciel narodu panującego, tam jest branka o zupełnie innej umysłowości, innej kulturze, z innych stron. Na miłość tych

dwojga ludzi Piotr kładzie ręce — wbrew opinii niektórych chrześcijan. Z jakąś taką ogromną dobrocią zatwierdza tę miłość ludzką, wplata ją w miłość Chrystusa i mówi, że to jest bardzo dobrze. Dwoje ludzi z dwóch innych światów sprowadza do jedności i tym swoim pogodnym uśmiechem starego, mądrego człowieka, który ewangelię przemodlił i przemyślał, przepłakał i przecierpiał — właśnie tym gestem mądrości tworzy z tych dwojga jedność.

Piotr, który powiązał Jerozolimę z Rzymem za cenę cierpienia — na Golgocie umierał Chrystus na krzyżu a na wzgórzach rzymskich Piotr dał świadectwo ewangelii również na krzyżu — powiązał dwa różne światy. Czy wam to nie przypomina tego papieża, który co dopiero zamknął oczy, tego wcielonego Piotra dzisiejszych czasów, który podobnie usiłuje sprowadzić do jedności rozdzielonych ludzi i taką samą mądrą miłością, wyczytaną z Ewangelii — przeżytą, przecierpianą Ewangelią — usiłuje napełnić serca ludzi z różnych światów.

Wydaje mi się, że to jest bardzo wymowne. W życiu działają dwie siły: jedna, która powiada, że walka — nawet wtedy, kiedy mówi, że pokój, to jeszcze ma na myśli taki pokój, w którym jeden człowiek kładzie drugiemu nogę na głowie, tak jak to rzymski imperator robił; że pokój, ale właśnie na głowie niewolnika jest twardy but legionisty. To jest jedna siła, która zawsze w ten lub inny sposób głosi walkę; może nie od razu wojnę, ale walkę w każdym razie. Drugą siłą jest miłość; miłość, która wprowadza pokój, ale przez to, że stawia ludzi na jednym poziomie i mówi im: Przypatrzcie się sobie, braćmi jesteście i dlatego pomiędzy wami powinna być miłość.

Te dwie siły działają nie tylko w szerokim świecie, ale także w nas. I tu jest przede wszystkim pole naszej interwencji. W nas jest też taka siła, która głosi walkę, zniszczenie pewnych rzeczy, które nam Pan Bóg w nasze człowieczeństwo włożył. I jest w nas taka siła, zasiana przez Jezusa Chrystusa, przez śmierć i przez Jego miłość ofiarną, która mówi: trzeba sprowadzać do jedności: nie walka, tylko miłość, miłość, łączenie.

Tak się często mówi, że chrześcijaństwo zwalcza, że chrześcijaństwo łamie, że chrześcijaństwo zabija. Pamiętajcie, chrześcijaństwo (to dla tych, którzy potrafią trochę pomyśleć głębiej) nigdy nie walczy z ludźmi i z rzeczami, tylko walczy z pewnym stanem, stanem nieporządku pomiędzy ludźmi i rzeczami. Niczego nie niszczy. Ta jedna walka w chrześcijaństwie jest dozwolona, walka z pewnym stanem niezgody i nieporządku, ale nigdy walka z ludźmi czy z rzeczami.

Chciałem te myśli przypomnieć wszystkim tu obecnym, żeby przy dzisiejszej uroczystości sięgnęli myślą do postaci św. Piotra, tego Piotra, który z taką właśnie ogromną mądrością i doświadczeniem łączył Rzym z Jerozolimą, świat religii ze światem trzeźwym prawa, rozsądku, organizacji. Nie ma niezgody! Od początku jest możliwość pojednania i połączenia tak jak Winicjusz z Ligią, tak jak Jerozolima z Rzymem, tak jak dzisiaj ewangelia ze światem i z życiem — przede wszystkim w nas. Bo cóż my będziemy daleko sięgali poza nas. Przede wszystkim w nas! W nas jest ten pierwiastek życia, ten zmysł rzeczywistości, który się czasem usiłuje kłócić z ewangelią i wtedy tak się powiada: No cóż, to jest tam gdzieś daleko, a to jest blisko. To są jakieś słowa piękne, ale bezsilne, a tu są jakieś twarde fakty, z którymi się trzeba liczyć. I zaczyna się walka i niszczenie, skazuje się coś na śmierć w naszym życiu, nie chcąc się nieraz nawet do tego przyznać.

Dlatego poproście właśnie dzisiaj św. Piotra, żeby was nauczył tej sztuki łączenia przez miłość, tej mądrości, którą wam z bliska pokazał zmarły niedawno papież Jan — mądrości łączenia przez miłość w najbliższym waszym otoczeniu i w waszym własnym sercu, ku pokojowi naokoło was i ku pokojowi w waszych sercach.

(Kazanie wygłoszone 29. VI. 1963 r.
w kościele św. Anny w Krakowie.)

Przez kilkanaście dni świat chrześcijański trwał w oczekiwaniu; w oczekiwaniu pełnym pytań: kto weźmie na siebie spuściznę wielkiego papieża Jana? Kto podejmie, kto będzie miał odwagę na to, żeby podjąć tę szerokość myśli i jakąś niemal że szaloną śmiałość inicjatywy? Kto się zdobędzie na tę przedziwną miłość przekraczającą rozmaite granice i rozmaite zapory?

Dzisiaj odbywa się w Rzymie koronacja nowego papieża Pawła. Jest to publiczne, urzędowe, oficjalne podjęcie spuścizny wszystkich dotychczasowych papieży całego Kościoła, a przede wszystkim spuścizny ostatniego papieża Jana. Tak się składa, że Ewangelia dzisiaj mówi o tym dość niepokojącym zjawisku, że każą człowiekowi robić coś, czego on nie pojmuje, na co on nie ma w sobie usprawiedliwienia. Piotr to był stary rybak, niejedną noc spędził na tym jeziorze i wiedział, czego może oczekiwać, a czego nie może. Cała jego mądrość mówi, że to nie ma sensu. Pan Jezus mówi: Ale owszem, idź, i zarzuć sieci. Zarzuć sieci!

Tak mi się nieraz wydaje, że zmarły papież właśnie poważył się na taką inicjatywę, na taką odwagę wbrew ludzkim zdaniom, wbrew ludzkim postawom. I to wielu ludzi odczuwało. Tak sobie

nieraz myśleli i pomiędzy sobą mówili nawet ludzie wierzący: To jest zbyt ryzykowne, za daleko, za daleko... Papież Jan wysłuchał na nowo uchem wiary słowa Chrystusa: Zajedź na głębię. Tak trzeba. Jedź i rzuć tę sieć szeroko i nie bój się. Tak trzeba. Na cały świat! Wszyscy powinni być ogarnięci. I tamten człowiek zaryzykował, tak właśnie szeroko, odważnie zaryzykował, wyrzucił sieć bardzo szeroko, bardzo. I to było właśnie i jest zaskoczeniem dla mądrości i doświadczenia ludzkiego.

Dzisiaj jest dzień św. Pawła Apostoła. Tak jest w liturgii chrześcijańskiej, że po uroczystości św. Piotra następny dzień wspomina św. Pawła — apostoła narodów. To był człowiek, który tak samo podjął odważnie ryzyko ewangelii i nie bał się wyrzucić szeroko sieci. Wyrzucił ją z Palestyny przez Małą Azję aż po Europę. Nasi przodkowie zostali wtedy już uchwyceni tym szerokim gestem.

Opatrzność Boża, która umieszcza wypadki Kościoła w latach, miesiącach i dniach, daje tu jakby pewną wskazówkę, pewne natchnienie, pokazuje nam, jak to jest z Kościołem. Tak się złożyło, że ten, który wyrzucił sieć, nie mógł jej z powrotem wciągnąć. Pan Bóg zamknął papieżowi oczy, ale sieć jest wyrzucona, sieć jest za burtą, ryzyko zostało podjęte — a papież, który się dzisiaj koronuje, wyraża tym aktem oficjalne zobowiązanie przed całym światem, szczere i prawdziwe, że będzie tę sieć ciągnął z powrotem.

A to wyciąganie sieci może być bardzo trudne. Zdaje się, będą trzeszczeć stawy tych, co będą ciągnęli. I tu chyba jest apel, to skinienie w stronę nas wszystkich. Tamten będzie ciągnął sieć, ale nas przywołuje — tak jak tamtych apostołów z drugiej łodzi żebyśmy pomagali. Chyba od pierwszego dnia modlitwa rzetelna, jakaś głęboka duchowa solidarność, poczucie odpowiedzialności za to wielkie „ryzyko" powinno nam głęboko wejść w świadomość, jeżeli naprawdę stanowimy jedną wierzącą rodzinę.

Te kilkanaście dni oczekiwania zatrzymały trochę na miejscu nie tylko ludzi wierzących, ale ludzi niewierzących, także i spoza chrześcijaństwa, inaczej wierzących. Przez osobę papieża również i Kościół znalazł się jakoś wyjątkowo wyraziście w polu widzenia współczesnej ludzkości. I trzeba powiedzieć, że to zainteresowanie było pozytywne, jakieś takie bardzo przychylne, ciepłe i ono jeszcze do tego czasu trwa. I to ciepłe zainteresowanie, to spojrzenie z szacunkiem jest dla nas, ludzi wierzących, jakąś ogromną satysfakcją. Jest, powiedzmy, źródłem uczciwej, rzetelnej, bezgrzesznej dumy. Jest źródłem zachęty, jest światłem pociechy. Nie trzeba się tak bardzo unosić pychą, że nam ta zachęta i ta pociecha nie są potrzebne. To jest bardzo ludzkie, że do pełni naszego wewnętrznego, religijnego pokoju, do pełni równowagi naszego religijnego życia potrzeba nam przynajmniej od czasu do czasu, żeby ktoś

z zewnątrz uznał w jakiś sposób te prawdy i te wartości, którym powierzyliśmy nasze życie, to świadczy o ich obiektywnej wartości.

Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że po wielu zainteresowaniach, które miały formę raczej negatywną, przyszło zainteresowanie Kościołem pozytywne, zainteresowanie dające nam wewnętrzną satysfakcję, ten pokój, równowagę, pociechę i równocześnie zachętę i dopowiedziałbym jeszcze: odwagę, odwagę realizowania tej ewangelii.

(Fragment kazania wygłoszonego 30. VI. 1963 r. w kościele św. Anny w Krakowie).

Ks. Biskup Jan Pietraszko

GŁOSY PO ZGONIE PAPIEŻA JANA XXIII

Ks. Robert Rouquette

PAPIEŻ TRADYCJI

ŻARLIWE skupienie całego świata podczas powolnej agonii Jana XXIII daje miarę tego pontyfikatu, jakkolwiek tak krótkiego. Któż by uwierzył, że ten stary wieśniak lombardzki do tego stopnia podbije swoich współczesnych, wzbudzi tak powszechny szacunek i przywiązanie? Ci, którzy znali go dobrze w Paryżu, nie odgadli pod jego dobrodusznością i rozmownością tych głębin wiary i życia wewnętrznego, które nam odsłoniły „listy duchowne" opublikowane przez Leona Algesiego... Jednomyślny chór prasy, radia i telewizji uznał ten pontyfikat za jeden z największych w dwutysiącletniej historii Kościoła.

Czy historycy przyszłości podpiszą się pod tym entuzjazmem? To zależy oczywiście od losu, jaki czeka dzieło z a c z ę t e przez Jana XXIII, tragicznie przerwane, a za którego kontynuację ofiarował on swoją tak bolesną śmierć. Jego pontyfikat okaże się prawdziwie jednym z decydujących momentów w historii Kościoła i cywilizacji, jeśli impuls nadany przez niego znajdzie kontynuatorów. Ale jeśli zostanie powstrzymany, jeśli w najbliższych latach ten rozmach załamie się i cofnie, może to być — po ludzku biorąc — katastrofą dla Kościoła, taką, o której się nie śmie myśleć. W takim wypadku rozpęd nadany przez papieża bardzo starego i stąd nie mogącego zapewnić mu za życia sukcesu, byłby czymś gorszym, niż stagnacja, stan przejściowy, jaki przewidywano przy jego wyborze. Przypomina się ten piąty Sobór Lateraneński (1512—1517), brzemienny nadziejami reformatorskimi chrześcijańskiego świata, a którego rozpaczliwa klęska poprzedziła na krótko rozłam luterański.

Wobec jednak tych możliwych perspektyw Jan XXIII sam daje nam wielki przykład do naśladowania: przykład pogody. Fundamentem jego życia duchowego, tak autentycznie katolickiego, było przyjmowanie woli Bożej, w porażce czy w sukcesie, w upokorzeniu czy zaszczytach, które oceniał wedle ich wartości: jako nicość. To życie duchowe stanowi o jego wielkości i wyjaśnia jego dzieło: pokora wolna od kompleksów, przyjmująca bez trwogi straszliwy ciężar zadania, jakie mu przypadło pod koniec życia.

Ona to pozwoliła mu, dzięki niezawodnemu instynktowi wewnętrznemu, odnaleźć pewne najprawdziwsze walory orędzia ewangelicznego. Nie był to intelektualista, jakkolwiek zostawił po sobie wartościowe prace edytorskie; nie był to teolog — i nie miał specjalnego nabożeństwa do teologów; nie miał w sobie pionierstwa intelektualnego: gdy nieraz rozmawiał ze mną w Paryżu, okazywał się zbity z tropu egzegezą współczesną, niepodobną do znanej mu z odległej młodości; nie był rewolucjonistą z temperamentu: *bisogna lasciare il tempo al tempo* — lubił powtarzać: trzeba pozostawiać czas czasowi. Ale ponieważ był całkowicie wolny od pewnej siebie dumy — i osobistej i dumy za Kościół (co jest trudniejsze) — najprościej, spokojnie, ośmieliłbym się powiedzieć n a i w n i e, nie niepokojąc się paniką, jaką budził wśród zwolenników zakrzepłej rutyny, wkroczył na najbardziej autentyczne drogi ewangelicznego chrześcijaństwa — to jest najbardziej tradycyjne.

NAWRÓT DO ŹRÓDEŁ

W istocie bowiem tradycja to nie tylko owe reakcje z konieczności jednostronne, jakie przez ostatnie wieki wytworzyła w teologii, w instytucjach i obyczajach negatywna walka z protestantyzmem, z gallikanizmem, z józefinizmem, z antropolatrią racjonalistyczną. Przypominał mi to przed paru dniami mój znakomity konfrater ojciec de Lubac, wytykając po przyjacielsku, że mniejszość soborową określiłem jako „konserwatywną": w istocie bowiem nasi „konserwatyści" kanonizują teologię względnie świeżej daty i niekompletną, która zakłóca równowagę katolickiej pełni; gdy przeciwnie prawdziwa „postępowość" w Kościele polega na sięgnięciu do źródeł — byle nie w duchu archeologicznym — i na szukaniu w ich pierwotnej czystości lekarstwa przeciw odchyleniom historii; polega również na przywróceniu dialektycznej pełni katolickiej dzięki „dowartościowaniu" tego, co walka z błędami, konieczna, ale epizodyczna, w nieunikniony sposób na pewien czas pomniejszyła.

Jan XXIII istotnie sięgnął do źródeł i dokonał tego naprostowania spontanicznie, po prostu dlatego, że żył w harmonii wewnętrznej z istotą chrześcijaństwa. Taka była jego idea przewodnia, bezpośrednie echo nauczania Chrystusowego: jest sługą Kościoła, lubił powtarzać, a Kościół ma służyć ludziom, bardziej zważając na swoją misję niż na swoje prawa. Ta postawa umieszczała funkcję rzymskiej Głowy Kościoła na nowo w ramach tradycji, nie w roli despotycznego autokraty, ale najwyższego

i niezaprzeczonego arbitra, który zapewnia episkopatowi światowemu swobodny współudział w rządach Kościołem. To przeświadczenie przywiodło go do zwołania Soboru Powszechnego, który wielu uważało za niemożliwy i zbędny od czasu definicji Soboru Watykańskiego I, a niektórzy w Rzymie nie przestali uważać za niebezpieczny dla wszechpotęgi „stolicy rzymskiej", to znaczy administracji centralnej, zbyt utożsamianej z najwyższą władzą papieską.

To samo podstawowe przeświadczenie zdeterminowało jego postawę podczas całej pierwszej sesji Soboru: pozostawić pełną swobodę w przygotowaniach, pozwolić biskupom osądzić proponowane schematy, nawet jeśli były jawnie przeciwne własnym jego intencjom, zapewnić całkowitą niezależność obradom, interweniować tylko wtedy, kiedy ta niezawisłość okazywała się zagrożona.

SŁUGA LUDZKOŚCI

Ta nieustraszona pokora „sługi sług Bożych", ufność w Bogu i wynikające z niej zaufanie do człowieka stanowiły źródło jego optymizmu wolnego od złudzeń: miał odrazę do anatem, chciał, aby Sobór i Kościół afirmowały siebie przez przykład czystego chrześcijaństwa, a nie przez potępienia; opierał się Świętemu Oficjum; pozwalał działać tym egzegetom, których drogi nie były znajomymi mu drogami. Jednocześnie zresztą miał odrazę do gwałtownych ataków na kurię rzymską, której opozycja była mu znana, ale doceniał jej zalety i usługi; dawał do zrozumienia w prywatnych rozmowach, że ma nadzieję, iż Sobór zdobędzie się na odwagę położenia fundamentów pod stopniową reformę kurii, której nie chciał sam narzucać jej z góry.

Czy trzeba przypominać, że ten duch pokornej służby obejmował nie tylko Kościół Katolicki? Jan XXIII uważał się za sługę wszystkich chrześcijan. Jakkolwiek nie był specjalistą teologiem, odczuwał żywo jedność witalną, przez wiarę, chrzest i łaskę, wszystkich wyznających Chrystusa wśród naszej cywilizacji, w wielkiej części ateistycznej. Nie przeskakując etapów, nie podstawiając własnej działalności w miejsce działalności Ducha Świętego, bardziej niż ktokolwiek od czasu rozłamów w chrześcijaństwie przyczynił się do braterskiego zbliżenia z Kościołami odłączonymi.

Był wreszcie sługą całej ludzkości. Zdarzało mu się mówić do bliskich, że Sobór zrozumiał swoją misję dopiero w ostatnich dwóch tygodniach sesji, kiedy pod wpływem kardynałów Suenensa, Montiniego i Lercaro zdecydował się podzielić wielką trwogę ludzi dzisiejszych i rzucić światło Chrystusowe na wielkie pro-

blemy głodu, wojny, nienawiści rasowej, pogardy dla życia, ekspansji demograficznej. Z tego zrozumienia i współczucia dla trwogi ludzkiej zrodziła się w nim pierwsza myśl Soboru. Na tę trwogę stara się przynieść odpowiedź encyklika o pokoju, która jest jego testamentem i spotkała się z zadziwiającym rezonansem, takim, jakiego nie wywołał dotąd żaden z dokumentów papieskich.

Historia powie, czy był to wielki papież, w sensie, jaki ludzie przywiązują do wielkości. Być może ziarno, które zasiał, będzie musiało umrzeć, aby zakiełkować w innym wieku. Ale Angelo Roncalli, papież Jan dwudziesty trzeci tego imienia, bez żadnej wątpliwości okazał się wielkim sługą Chrystusa, Kościoła i ludzkości.

Ks. Robert Rouquette
tłum. *hm*
„Le Monde", 5. VI. 1963

FRIEDRICH HEER

OBOEDIENTIA ET PAX

W CIĄGU krótkiego — cztery i pół roku — pontyfikatu Jan XXIII otworzył szeroko drzwi, bramy i okna Kościoła. Sam nawet wyszedł, aby ludzi szukać i odwiedzać — więźniów jako pierwszych a na końcu dopiero włoskiego prezydenta Segni w jego pałacu na Kwirynale, 11 maja 1963 r. Taka jest jego wola i jego wezwanie skierowane przede wszystkim do katolików: czyńcie to samo! Szukajcie, odwiedzajcie waszych bliźnich, uczcie się od nich, uczcie się razem z nimi podejmować i spełniać wielkie, ciężkie i piękne zadania człowieka na tej ziemi.

To, co miało być: wizyta prezydenta Stanów Zjednoczonych Kennedy'ego w Rzymie, a także jego partnera z antypodów — z Moskwy. Lecz wielkiego, starego Wieśniaka nie ma już wśród nas.

Idźmy za Nim, choćby kilka kroków, jego drogą życiową; jest to droga człowieka, który wszędzie, gdzie przyszedł, widział rzeczy takimi, jakimi one rzeczywiście są. Mamy polityków dziesiątki razy objeżdżających świat i wszędzie widzących to tylko, co chcą zobaczyć. Mamy uzdolnione głowy, które uczestniczą z obfitością słów w licznych konferencjach i intelektualnych dyskusjach, lecz wszędzie słyszą wyłącznie siebie. Jest wiele mądrych, bystrych osobistości, które szybko właściwie dostrzegają krytyczne sprawy tu i tam — te same jednak osobistości, osiągnąwszy kierownicze stanowiska w Kościele lub w świecie, nie mają odwagi tychże spraw zmienić.

Wiejski człowiek Angelo Giuseppe Roncalli wiele przeżył, dużo doświadczył a jako papież wyciągnął z tego wnioski: MY, jako zastępca Chrystusa, musimy uwolnić Kościół z licznych kajdan, którymi sam siebie spętał; musimy uważnie uwolnić, ale jednak uwolnić, wyswobodzić. MY, jako *Pontifex Maximus*, jako Najwyższy Budowniczy Mostów, mamy obowiązek nie niszczyć, ale budować mosty i drogi, nie zasypując nawet tych ścieżek, którymi chodzą bardzo podejrzani ludzie. MY, papież, znajdujemy się we wspólnocie wszystkich ojców i braci, w Jednym, Świętym Kościele. My jesteśmy ojcem w rodzinie ludzkości.

Nie wiemy, z jakimi uczuciami młody Angelo Giuseppe Roncalli w pierwszym roku XX wieku odbywał swoją roczną służbę wojskową. W 1915 zostaje powołany do wojska, zostaje wachmistrzem w służbie sanitarnej, później kapelanem w randze porucznika. Jan XXIII, papież, który odważył się po upływie około 500 lat wybrać apostoła miłości, Jana, na patrona swojego pontyfikatu, jest pierwszym papieżem czasów nowożytnych, o którym wiemy, że brał udział w wojnie jako żołnierz; w pierwszej wojnie światowej, w której istota wojny objawiła swoją potworną grozę. Być może trzeba widzieć *Pacem in terris* z 1963 r. w łączności z doświadczeniami młodego Angelo Giuseppe Roncalli z lat 1915—1918.

Benedykt XV, nawołujący tak natarczywie w latach 1915—1917 do pokoju (jedynie Turcy, wyznawcy islamu, postawili mu pomnik), mianuje Roncallego w 1921 papieskim prałatem domowym i przewodniczącym włoskiej organizacji dla rozszerzania wiary. W 1925 roku Roncalli organizuje Misje w Rzymie z okazji Roku Świętego 1925. Działalność misyjna Kościoła o światowym zasięgu: czy jest to mrzonka, pobożne — niepobożne oszukiwanie samego siebie, czy może raczej rzeczywistość?

W tym samym roku Roncalli otrzymuje sakrę biskupią i zostaje mianowany Wizytatorem Apostolskim w Bułgarii, w kraju, który został rozdarty ponad tysiąc lat temu przez konflikt między Wschodem a Zachodem.

W 1934 biskup Roncalli zostaje Delegatem Apostolskim na Grecję i Turcję, oraz Administratorem Apostolskim Wikariatu obrządku łacińskiego w Konstantynopolu.

Dziesięć lat przebywa Roncalli w krajach, które co najmniej od czwartej wyprawy krzyżowej, od straszliwego spustoszenia Konstantynopola, dokonanego przez chrześcijan zachodnich — „Franków" — pod wodzą swoich biskupów i książąt, są oddzielone od „Rzymu", od „zepsutego Zachodu" przepaścią, nienawiścią, strachem i podejrzliwością. Roncalli zdobywa tutaj niezatarte i niezastąpione doświadczenia.

13 listopada 1960 papież Jan XXIII jako pierwszy w historii

Kościoła używa w czasie swojej papieskiej mszy św. starosłowiańskiego języka kościelnego.

23 grudnia 1944 Pius XII mianuje Roncallego nuncjuszem we Francji, gdzie poprzednio rząd z Vichy wydał *Statut des Juifs*— ustawy wyjątkowe przeciwko Żydom.

Papież Jan XXIII wykreśla z rzymsko-katolickiej teologii, z modlitwy Wielkiego Piątku złowieszczy passus o *perfidi Judaei*.

Nuncjusz Roncalli zapoznaje się w Paryżu z wybuchem młodej teologii oraz myśli katolickiej zarówno wśród duchownych, jak i świeckich. Najważniejszy list pasterski francuskiego episkopatu w latach powojennych (1946) *Essor ou déclin de l'Eglise*, opracowany przez kardynała Suharda, apeluje do katolickiej inteligencji, kroczącej w radości naprzód, do młodzieży Kościoła, do jej ufności w dobrą przyszłość, do jej wiary w godność człowieka. Encyklika *Pacem in terris* kontynuuje pewne wątki tego właśnie listu z 1946 r.

W czerwcu 1952 r. Pius XII powołuje nuncjusza Roncallego na pierwszego stałego obserwatora Stolicy Świętej przy UNESCO: tutaj miał okazję zapoznać się z rozpoczętym dialogiem pomiędzy ludźmi wszystkich narodów, ras i wyznań. Jan XXIII w Encyklice *Pacem in terris* opowiada się za utworzeniem wielkiej politycznej wspólnoty rozmów i działań w Narodach Zjednoczonych.

Prezydent Auriol wręczył nuncjuszowi Roncallemu w 1953 r. biret kardynalski — głowa państwa, francuskiej laickiej Republiki, którą od 150 lat francuscy oraz inni katolicy atakują jako płód piekła, jako twór szatana. To uroczyste wręczenie jest demonstracją pojednania pomiędzy państwem francuskim a Stolicą Świętą i uczczeniem zasłużonego pośrednika, nuncjusza Roncallego.

4 listopada 1958. Koronacja Papieska w Bazylice św. Piotra. Roncalli wie, jak wielki jest ciężar tej korony.

Żegnać to, co czasowe. Jan XXIII pożegnał je a żegnając wskazał nam wielkie zadania, leżące przed nami: przed nami, chrześcijanami i niechrześcijanami — należy wystawić dom dla ludzkości na tej ziemi i być może w kosmosie. Bez lęku, w ufności do Stwórcy, który pozwala swojemu słońcu świecić zarówno nad „dobrymi", jak i nad „złymi".

Jan XXIII: największym czynem tego papieża jest niewzruszona ufność: MY obdarzamy pokojem, MY, papież.

Obdarzajmy pokojem! Odważmy się iść za nim!

Friedrich Heer
tłum. St. G.

Fragmenty artykułu pt. *Gehorsam und Friede* zamieszczonego w tygodniku „Die Furche", 8. VI. 1963.

PAPIEŻ JAN XXIII

BYŁ to papież do kochania. Papież, który chciał wyciągnąć rękę i dotknąć każdej istoty ludzkiej. I nawzajem: był to papież, którego przyjęły i uznały serca wyznawców wszystkich religii a także ludzi nie posiadających żadnej religii. Sama jego osobowość skłaniała do refleksji: „Musi być coś dobrego i słusznego w modlitwie i ofiarach religii, skoro uformowała ona takiego człowieka jak Jan XXIII".

Był to papież, który prowadził sprawy swego urzędu po przyjacielsku, z pokorą i z mocą autorytetu — takie połączenie właściwości rzadko spotyka się w jednej osobie. Ludzie odczuwali ciepło jego charakteru, gdy tylko spojrzeli na jego podobiznę. Podkreśla się dziś, że był najbardziej kochanym papieżem współczesnym. Kardynał Cushing z Bostonu nazwał Go dobrym Papieżem Janem. Tak, z pewnością był papieżem ludzkim. Jak dobre wino rozgrzewał serca i wyobraźnię ludzi skazanych na życie w zimnym, pozbawionym smaku, obojętnym świecie praktycznych interesów.

Historycy będą oceniać osiągnięcia lat, w których rządził ze stolicy Piotrowej.

Będą analizować prace historycznego Soboru Powszechnego zwołanego przez Jana po to, aby ożywić sam Kościół i by „przyczynić się do jedności chrześcijan" a także przedyskutować „zasięg myśli chrześcijańskiej".

Będą komentować fakt, że papież Jan przełamał 400-letni precedens tworząc kolegium złożone z ponad 80 kardynałów i przypomną, że to on mianował pierwszego w historii nowożytnej czarnego kardynała. Potwierdzą przekonanie, że papież Jan okazał się dobrym administratorem wprowadzając pewne usprawnienia w wewnętrzną organizację Watykanu.

Podniosą też, że był bardzo serdeczny dla przywódców protestanckich i prawosławnych, że sam będąc poważnym i sumiennym pracownikiem podwyższył pensje ludzi zatrudnianych przez Watykan, że wobec całego świata był zawsze orędownikiem pokojowych rozwiązań trapiących nas problemów i współpracował w ich poszukiwaniu.

Lecz kto potrafi zmierzyć i ocenić co zrobił papież Jan dla ducha ludzkiego dając przykład, jak katolik może żyć po ludzku, tak że przez to zdobywa sobie miłość i szacunek ludzi a jednocześnie podoba się Bogu i jest przezeń umiłowany?

Opowieści o papieżu Janie i jego zainteresowaniu ludźmi będą powtarzane przez lata. Jak odwiedzając więzienie powiedział:

„Nie mogliście przyjść do mnie z wizytą, więc ja przychodzę do was". Jak nie przestrzegał form i jak był przyjacielski w stosunku do personelu watykańskiego. Powiedział do jednego z gwardzistów szwajcarskich: „Widzimy się codziennie, a nigdy nie mamy okazji, żeby sobie porozmawiać. Pan z powodu dyscypliny a ja z powodu protokołu. Czas, żebyśmy się poznali lepiej". Jak przełamywał mnóstwo tak zwanych tradycji papieskich — tę na przykład, że papież ma sam zasiadać do stołu: „Przejrzałem Pismo święte szukając tam wskazania, że mam jadać sam. Nic takiego nie znalazłem, a więc zerwałem z tym zwyczajem. I tak jest o wiele lepiej".

Głównym pragnieniem Jana jako kapłana, biskupa i papieża było zachowywać się tak, by służyć ludziom jako dobry pasterz.

„New York Herald Tribune",
4 czerwca 1963
tłum. H. B.

Ks. ZYGMUNT MICHELIS

MOST NAD PRZEPAŚCIĄ

GDYBYM był malarzem, ukazałbym wąską, lecz bardzo głęboką przepaść. Po obu stronach przepaści stoi mnóstwo ludzi. Większość jest odwrócona od przepaści i od ludzi po jej drugiej stronie. Ma się wrażenie, że ich ta przepaść i ludzie po przeciwnej stronie nie interesują. Tylko nieliczne jednostki, grupki po obydwóch stronach zwrócone ku przepaści. Wpatrują się nie w ludzi naprzeciwko, lecz w głęboką, dzielącą ich szczelinę, debatują widać nad tym, jakby zbudować most nad przepaścią. Debaty już trwają dłuższy czas, ale nie doprowadziły do konkretnego rezultatu. W pewnej chwili z grupy po jednej stronie wysunęła się biała, dostojna postać i zdecydowanym krokiem zbliżyła się do przepaści. Wszyscy najbliżsi z obydwu stron przepaści zaczęli wpatrywać się z uwagą, zdziwieniem, z rosnącym niepokojem w białą, dostojną postać, która zbliżyła się do samej krawędzi przepaści. Biały starzec spojrzał w głęboką czeluść pod swoimi nogami, następnie podniósł oczy ku górze jakby tam szukając pomocy i natchnienia i nagłym, zdecydowanym ruchem spuścił się wzdłuż stromego urwiska. Wsparł się obydwoma nogami w przeciwległe ściany urwiska, rozkrzyżował ręce, dotykając obydwóch brzegów, tworząc jakby żywą kładkę między obydwoma brzegami. Zapanowało po obydwóch brzegach napięte skupienie. Usta jego cicho szeptały bezustanku nie dla wszystkich zrozumiałe słowa: *unum sint*. Ale oczy jego, pełne jakiegoś niezwykłego blasku wymowniej niż słowa zapraszały do przechodzenia po żywej kładce jego rąk z jednego brzegu na drugi. Twarz jego opromieniona prawdziwym uśmiechem dobroci, miłości i zniewalającego czaru. Niewielu było takich, którzy by nie zrozumieli tego niemego wezwania. Wszyscy wpatrywali się w niezwykłego starca i w niezwykły czyn. Jedni ze zdziwieniem i niepokojem, inni ze wzruszeniem i zachwytem. Na niektórych twarzach odmalował się jakiś grymas, wyrażający nieprzychylne, im tylko znane uczucie. Na tym malarz musiałby przerwać dzieje

swego obrazu. Nie mógł przecież przewidzieć, a tym bardziej namalować dalszych dziejów tego niezwykłego wydarzenia. Pod swoim obrazem dałby napis: apostoł ekumenii.

Papież Jan XXIII — nie żyje. Wieść oczekiwana, a przecież — wieść, która wstrząsnęła całym cywilizowanym światem. W tym wypadku naprawdę wszystkimi ludźmi dobrej woli, rzeczywiście bez różnicy wyznania i religii, narodowości i rasy, przekonań politycznych, socjalnych i filozoficznych.

Moja niemiarodajna pamięć nie znajduje w naszym wieku ani w wielu poprzednich wiekach człowieka, który by w tak krótkim czasie niespełna pięciu lat swojej działalności na arenie światowej osiągnął tak powszechną popularność, niekłamany szacunek, serdeczną miłość, entuzjastyczne uwielbienie. Wieść o Jego chorobie zjednoczyła miliony, setki milionów ludzi, co najmniej połowę ludzkości w serdecznym żalu i współczuciu, w gorącym pragnieniu lub żarliwych modlitwach o utrzymanie Jego życia. Odszedł — ale nie umarł. Żyje w pamięci i żalu licznych milionów, przejdzie na zawsze do historii Kościoła Powszechnego, do Dziejów Królestwa Bożego na ziemi. Zaiste można by o Nim powiedzieć, gdybyśmy do tego mieli prawo — równy apostołom. Okrył chwałą nie tylko Kościół Rzymsko-Katolicki, lecz całe chrześcijaństwo — w oczach całego świata, także świata niechrześcijańskiego lub niewierzącego. Już za życia, zwłaszcza od czasu zwołania Soboru a w szczególności w czasie jego trwania, a potem w związku z Jego chorobą, pisano niezliczone artykuły, liczne książki o tym jednym z największych papieży Kościoła Rzymsko-Katolickiego i największym chrześcijaninie w nowoczesnych dziejach ludzkości. Największy triumf odniósł w godzinie śmierci i ten pójdzie za Nim przez wieki. Nie jestem powołany, nie jestem zdolny ani godny do pisania, zwłaszcza w tej chwili, o Jego czynach i zasługach. Czynili to, czynią i czynić będą — teolodzy i dygnitarze, historycy i działacze polityczni. Włączam się pokornie do niezliczonej rzeszy tych najskromniejszych, którzy składali u Jego łoża boleści i składają u Jego cichej trumny kwiatek serdecznej, żarliwej modlitwy. Jako ewangelik i nowotestamentowy kapłan Kościoła Ewangelickiego czynię to słowami najbardziej reprezentatywnego ewangelika (luteranina) — mianowicie prezydenta Luterańskiego Kościoła w Ameryce — (*United Lutheran Church* w USA) zarazem prezydenta Światowego Związku Kościoła Luterańskiego (ok. 100 mln wiernych), oraz prezydenta Światowej Rady Kościołów w Genewie (przeszło 400 mln członków) dr Franklina Frey z New Yorku: „Przy trumnie Jana XXIII dziękujemy Bogu za ten cudowny dar dobrego człowieka i doskonałego chrześcijanina i za obfite błogosławieństwo przez Niego od Boga otrzy-

mane. Prosimy Boga, abyśmy potrafili to błogosławieństwo zachować i rozmnożyć" (cytuję z pamięci). Takie słowa zobowiązują. Spuścizna duchowa Jana XXIII-go jest nie tylko własnością Kościoła Rzymsko-Katolickiego, lecz zarazem także Kościoła Powszechnego, czyli całego chrześcijaństwa. Wszyscy jesteśmy za nią odpowiedzialni i wszyscy jesteśmy zobowiązani i powołani wiernie i ofiarnie kontynuować dzieło Tego Apostoła Ekumenii. Tylko w ten sposób okażemy się godni Jego miłości, Jego poświęcenia i za Jego przykładem okryjemy chwałą Imię naszego Zbawiciela. Jezus Chrystus wczoraj i dziś i Ten sam na wieki.

Ks. Zygmunt Michelis
prob. Ewang. Augsb. Parafii św. Trójcy w Warszawie — w st. sp., b. Prezes Synodu Kościoła E. A. i bp. adj. założyciel i długoletni Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej

EKUMENICZNE I EWANGELICKIE GŁOSY PO ZGONIE PAPIEŻA JANA XXIII-GO

1. *Biuletyn ekumeniczny w Genewie*

Żałobę Rzymsko-Katolickiego Kościoła po zgonie Papieża Jana XXIII podziela cały świat chrześcijański. Przejdzie On bowiem do historii jako Papież „Jedności", który jeszcze na śmiertelnym łożu wielokrotnie wypowiedział słowa „ut unum sint". „Oby Jego Dzieło zostało doprowadzone do końca" — oto modlitwa i nadzieja Światowej Rady Ekumenicznej.

Słowa te cytujemy z depeszy kondolencyjnej Światowej Rady Ekumenicznej do podsekretarza stanu w Watykanie po zgonie Papieża. Depesza wyraża hołd dla Zmarłego, jako Męża Bożego, „który w wysokim stopniu przyczynił się do powstania braterskich stosunków między Kościołami". Depeszę podpisali: Dr Franklin Clark Frey (New York), prezydent Światowej Rady Kościołów, viceprezes, dr Ernest Payne (Londyn), oraz sekretarz gen. dr Visser't Hooft (Genewa).

Wielkie zasługi Pontyfikatu Papieża Jana XXIII wylicza w osobnym oświadczeniu sekretarz gen. dr Visser't Hooft, podkreślając szczególnie „zasadniczą zmianę w stosunkach pomiędzy Kościołem Rzymsko-Katolickim, a innymi Kościołami, która umożliwiła prawdziwy dialog pomiędzy nimi". Jestem przekonany, oświadcza dr Visser't Hooft, że ta zasługa pozostanie na zawsze związana z Jego Imieniem i stanie się podstawą wdzięcznej pamięci wszystkich następnych pokoleń.

2. *Dr Frey o Papieżu „Jedności"*

Głębokie współczucie Światowego Związku Kościołów Luterańskich z powodu zgonu Papieża Jana XXIII prezydent tego Związku dr Frey wyraził m. in. następujący słowy: „Serca chrześcijan wszystkich wyznań są od wieków w niebywały sposób zjednoczone w dziękczynieniu wobec Boga, że obdarzył naszą generację tym w całym świecie uwielbianym i miłowanym Papieżem „Jedności" chrześcijan. Wszyscy życzylibyśmy Mu najdłuższego życia, aby mógł kontynuować Swoje Dzieło, celem otwierania nowych drzwi ku jedności i przyczyniać się do całkowitego przezwyciężenia antagonizmów, dzielących wyznawców Chrystusa. Módlimy się o to, aby płomień Jego ducha i głębia Jego poznania Prawdy nie zostały zaprzepaszczone".

3. *Światowy Związek Kościołów Reformowanych*

W depeszy kondolencyjnej Związku do kardynała Bea, m. in. czytamy: „Z wdzięcznością będziemy zawsze wspominali szlachetne wysiłki zmarłego Papieża celem spowodowania lepszego porozumienia pomiędzy wszystkimi chrześcijanami, Jego wysiłki na rzecz zjednoczenia chrześcijan oraz Jego nieustanne dążenie do odnowy Kościoła i pokoju na świecie". Depeszę podpisali: Prezydent Związku, Dr Ralph Waldo Lloyd (USA) i sekretarz gen. Dr Marcel Pradervand (Genewa).

4. *Pastor Westphal* (Przewodniczący Związku Kościołów Reformowanych we Francji): *Protestanci okryci żałobą przez śmierć Papieża.*

Po raz pierwszy w historii, stwierdza dr Westphal, „śmierć Papieża okrywa także żałobą wszystkich protestantów, którzy całym sercem dzielą ból Rzymsko-Katolickiego Kościoła. Czciliśmy i miłowaliśmy Papieża Jana XXIII, kochaliśmy Go za Jego żarliwą wiarę, za Jego autentyczną, chrześcijańską miłość, a najwięcej za Jego ewangeliczną skromność i pokorę, jakie Go cechowały w każdej okoliczności". Pastor Westphal uważa zwołanie Soboru Watykańskiego za natchnienie od Boga. Z czcią i wdzięcznością, pisze on, wspominamy Jego autorytet i duchową dojrzałość, jakie cechowały Papieża przy zwołaniu Soboru i w czasie pierwszej jego sesji. Wspominamy Jego negatywną postawę wobec wszelkich usiłowań pogłębienia rozdwojenia wśród chrześcijan. Wspominamy także Jego gorące pragnienie doprowadzenia do szczerego dialogu i lepszego stosunku pomiędzy Kościołami. Wspominamy Jego wysiłki celem odnowy Kościoła, Jego otwartą postawę wobec świata, a w pierwszym rzędzie Jego niezwykłą żarliwość dla Sprawy Pokoju i Jedności.

Błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają — mówi Duch Św., *aby odpoczywali od prac swoich, a uczynki ich idą za nimi* (Obj. św. Jana).

Niechaj więc Jego uczynki idą za Nim, niechaj wielkie dzieło pokoju i jedności, które Zmarły z taką wytrwałością i niewyczerpaną miłością rozpoczął, zostanie doprowadzone do końca. To jest nasze pragnienie i nasza modlitwa.

5. *Bracia z Taizé*

Przeor protestanckiego klasztoru z Taizé, pastor Roeger Schutz, podkreśla pokorną i otwartą postawę zmarłego Papieża i w swym oświadczeniu m. in. mówi: „niedługo przed śmiercią papież powiedział do mnie w sposób niezwykle pokorny i skromny: Lękam się spotkania z Bogiem".

Budująca ufność, że Chrystus stanie u Jego boku, Jego głęboka miłość bliźniego, oraz niezwykła wyrozumiałość wobec wszystkich — są tajemnicą uroku tego Człowieka, który w historii naszego wieku zajmie poczesne miejsce.

Papież Jan XXIII — twierdzi przeor Schutz — przez swoje dzieło dla Jedności stał się prawdziwie Ojcem pełnej Ekumenii.

6. *Kościoły w USA: Trwała spuścizna*

Związek Kościołów w USA, jednoczący 31 Kościołów protestanckich i prawosławnych, ogłosił oświadczenie swego prezydenta J. Irwin Millera i sekretarza gen. dr Roy Ross, w którym Papież Jan XXIII nazwany jest wielkim Mężem pokoju i miłości, którego zgon okrył żałobą całą ludzkość. Protestanci i Prawosławni wyciągają ku swoim rzymsko-katolickim braciom w chwili ich wielkiej żałoby bratnie dłonie w serdecznym uścisku współczucia. Jedyną naszą pociechą jest świadomość, że Papież Jan XXIII w ciągu swego krótkiego Pontyfikatu tyle zdołał dokonać i że zostawia nam w spuściźnie noworozbudzonego ducha jedności i miłości, który na zawsze pozostanie w sercach wiernych wszystkich Kościołów.

7. *Arcybiskup z Canterbury: Dobry Człowiek*

Ze współczuciem i sympatią przyjmowali anglikańscy chrześcijanie wiadomości o cierpieniach Papieża. W kazaniu świątecznym w dzień Zesłania Ducha Św. Prymas Kościoła Anglikańskiego, dr Ramsey, nazwał Papieża Jana Mężem, który zawładnął myślami i uczuciami chrześcijan całego świata. „Przy śmiertelnym łożu tego wielkiego chrześcijanina chylą się w pokornej czci wszystkie chrześcijańskie serca" — oto prawdziwie dobry człowiek, którego Duch św. naznaczył stygmatem ognistych języków jasnowidzenia i miłości, ogarniających w jedności ducha i pokoju przyszłe pokolenia i wieki. Oto człowiek, który żyje i umiera w pobliżu Boga, który poświęcił samego siebie w ogniu Boskiej Miłości dla jedności Kościoła Bożego.

8. *Ewangelicki Kościół Niemiec (EKD) — prezes dr Scharf: Prorocze jasnowidzenie*

Prezes dr Scharf, głowa Zjednoczonego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, posłał następującą depeszę kondolencyjną do kardynała Bea: „Z powodu odejścia Papieża Jana XXIII, składam Waszej Eminencji wyrazy głębokiego współczucia w imieniu wszystkich Kościołów ewangelickich w Niemczech. Kościół katolicki traci Arcypasterza o proroczym jasnowidzeniu, który potrafił dostrzec nowe zadania Kościoła Chrystusowego w zmieniającym się świecie, oraz zrozumieć, że tylko zjednoczone chrześcijaństwo zdoła tym zadaniom sprostać. Jako najbliższego spadkobiercę ekumenicznego ducha Wielkiego Papieża, przedmiotu Jego najgorętszych modlitw — pozwalam sobie zapewnić Waszą Eminencję, że nasze dziękczynne i przyczynne modlitwy będą towarzyszyły Jego dalszym wysiłkom. Pozostaję z Nim zjednoczony w tej chrześcijańskiej miłości".

9. *Biskupi Luterańscy w Niemczech: Lilje, Dietzfelbinger, Dibellius*

Biskup Naczelny Zjednoczonego Kościoła Luterańskiego w Niemczech (VELK) dr H. Lilje przesłał na ręce nuncjusza w NRF arcybiskupa Bavile, oraz do przewodniczącego Episkopatu Niemieckiego kardynała Fringsa w imieniu Zjednoczonego Kościoła Luterańskiego depesze kondolencyjne. Podkreśla on specjalnie otwartą postawę Zmarłego wobec braci ewangelickich, czym zjednał sobie głęboki szacunek i trwałą pamięć. Także i luterański biskup Bawarii, dr Detzfelbinger, złożył oświadczenie, w którym podkreśla, że zwołanie Soboru Watykańskiego i ekumeniczny duch tego Soboru zapewnia Zmarłemu Papieżowi wdzięczność i głęboką cześć wszystkich ewangelików.

Ewangelicki biskup Berlina, dr Dibellius, w depeszy do katolickiego biskupa w Berlinie, dr Bengscha mówi: „Jesteśmy także wstrząśnięci faktem, że wielkie, z tak ofiarną miłością podjęte Dzieło Papieża — Zjednoczenie Chrześcijan — zostało przez Jego zgon tragicznie przerwane. Ale Jego ostatnia modlitwa pozostanie nadal modlitwą naszego serca".

10. *Prof. Schlink: Skromny i pokorny chrześcijanin*

Heidelberski profesor teologii Edmund Schlink, obserwator-delegat Ewangelickiego Kościoła w Niemczech na Soborze Watykańskim — złożył w obliczu zgonu Papieża Jana XXIII następujące oświadczenie: Oby natchnienia Jana XXIII przetrwały nadal w Kościele Rzymsko-Katolickim i utrwaliły się w dalszej pracy i uchwałach Soboru Watykańskiego. Papież Jan XXIII, postać godna najwyższej miłości wśród grona kierowniczych mężów chrześcijaństwa, zdołał w krótkich latach

swego Pontyfikatu dokonać zdumiewających czynów. Przez zwołanie Soboru i sposób kierowania jego pracami wzbudził ten Wielki Mąż Boży w Kościele Rzymskim ducha ekumenicznego, co przed Jego Pontyfikatem uważano by za rzecz zupełnie niemożliwą. Prof. Schlink podkreśla, że niezwykły wpływ Jana XXIII nie był wyrazem Jego wysokiego urzędu i związanych z nim uprawnień, lecz raczej Jego czaru jako prostego i pokornego chrześcijanina. Także i poza granicami Kościoła Rzymsko-Katolickiego we wszystkich Kościołach chrześcijańskich opłakuje Jego przedwczesny zgon wielu najlepszych chrześcijan.

11. *Kościoły w Szwajcarii*

Prezydent Związku Kościołów Ewangelickich w Szwajcarii Dr A. Kuenzi przesłał na ręce dziekana episkopatu w Szwajcarii bpa Jelmini następującą depeszę: „W obliczu żałoby, jaka nawiedziła Kościół Rzymsko-Katolicki prosimy przyjąć wyrazy naszej głębokiej sympatii. Rozumiemy wielkość straty w osobie przez cały świat podziwianego i miłowanego papieża, który w krótkim czasie tyle uczynił dla odnowy Kościoła, dla pogłębienia braterstwa pomiędzy Kościołami, oraz dla pokoju na świecie. Niech Bóg błogosławi Wasz Kościół!"

Głos patriarchy moskiewskiego

„Święty Rosyjski Kościół Prawosławny wraz ze mną całym sercem dzielą boleść Kościoła Rzymsko-Katolickiego, który utracił swego uwielbianego Arcypasterza. Jesteśmy przekonani, że wszyscy pokój miłujący ludzie na świecie z wdzięcznością wspominają nieustanne wysiłki zmarłego papieża dla utrzymania pokoju na świecie".

Głos przedstawiciela społeczeństwa żydowskiego

Prezydent Zjednoczenia Żydowskiego w Rzymie, Fausto Pitegliani, złożył następujące publiczne oświadczenie: „Żydowskie społeczeństwo bierze szczery udział w żałobie z powodu zgonu Papieża Jana XXIII, który swoją postawą i swoimi czynami wzniósł się ponad przegrody i granice konfesyjne, polityczne i narodowe. Żydzi w szczególności dziękują Papieżowi za to, że usunął z katolickiej liturgii wyrazy stanowiące źródło przykrości i zgorszenia dla Żydów.

Wybór i tłum. X. Z. M.

STEFAN WILKANOWICZ

NOTATKI O JEDNOŚCI

POLITYCZNA przyszłość współczesnego świata może się przedstawiać jako alternatywa dwóch sprzecznych z sobą rozwiązań, które z kolei są także wewnętrznie sprzeczne. Wyeliminujmy najpierw wojnę. Wojna jądrowa nie jest już narzędziem polityki bo nie jest w stanie osiągnąć celów stawianych przez politykę. Tym bardziej nie może być rycerską „grą", bo samobójstwo nie jest grą — a rezultatem tego typu wojny może być tylko samobójstwo ludzkości (choć nie muszą zginąć wszyscy co do jednego). Samobójstwo jest też z pewnego punktu widzenia formą przyszłości, ale zgodzimy się wszyscy, że nie o ten punkt widzenia chodzi.

Jeśli pokój, to jaki? Nasuwają się dwie możliwości: równowaga strachu albo jedność podzielonego świata. Równowaga strachu, tzn. wyścig zbrojeń; inaczej mówiąc, stały stan równowagi chwiejnej, której niebezpieczeństwo definitywnego zachwiania wzrasta *crescendo*. Jeśli odrzucimy i tę ewentualność, cóż pozostaje? Swoista jedność przeciwieństw czyli jedność podzielonego i walczącego świata, jedność przeciwstawnych ustrojów i ideologii. Czy to jest absurd, czy tylko paradoks? Dla ludzi, których umysłowość już się spetryfikowała przed wojną, albo zwłaszcza w latach pięćdziesiątych, to może być jedynie absurd. Dla młodszych wiekiem jest to już tylko prosta konieczność. To, że jest ona paradoksalna, nic nie przeszkadza; to nawet potwierdza jej realizm.

Roztropność jednak nakazuje miarkować zamiłowanie do paradoksu. Oczywiście chodzi tu o pewne minimum jedności politycznej globu, rosnącej stopniowo, stopniowo usuwającej zasadnicze przeszkody w kooperacji. Jedność przeciwstawnych ustrojów polega właśnie na minimum kooperacji nie wykluczającej wcale walki, jedynie sublimującej i humanizującej jej metody.

*

Wojskowo-polityczna sytuacja ludzkości stawia w nowym świetle pytanie o sens życia. Pytanie to najczęściej odnoszono do życia pojedynczego człowieka; najczęściej każdy interesował się sensem własnego życia. Czasem skłaniały do refleksji wypadki szczególne, np. życie kalek, chorych, cierpiących. Ale jeśli nie uznawano czy nie znajdowano transcendentnego sensu istnienia tego oto człowieka, to zazwyczaj można było problem przenieść na inną płaszczyznę, szukać uzasadnienia względnego: wartość życia dla społeczeństwa, dla narodu, dla przyszłych pokoleń, dla ludzkości. I przyznać trzeba, że chociaż to przesunięcie w gruncie rzeczy nie rozwiązywało problemu, to jednak przynosiło pewną pociechę, zwłaszcza tym, którzy nie osiągnęli „powodzenia w pracy zawodowej i społecznej", ani „szczęścia w życiu osobistym". Śmierć pojedynczego człowieka, zwłaszcza bliskiego, moja własna śmierć, to problem odwieczny i zawsze żywy, ale poniekąd banalny. Można by powiedzieć, że ludzkość ma trening w jego rozwiązywaniu, istnieją tradycje, wzory zachowania się. Ale nie było jeszcze w historii takiej sytuacji, żeby powstał problem śmierci ludzkości. Oczywiście można przypomnieć czasy, kiedy ginęły państwa i całe cywilizacje. Bywało, że dla setek tysięcy ludzi ginął i c h świat. Ale ginący mieli świadomość, że pozostają inne ludzkie światy. Wojna i nawet eksterminacja pobitych należały do tradycji.

A prądy millenarystyczne? Przed rokiem tysiącznym oczekiwanie końca świata było przecież rozpowszechnione. Ale nie zmieniało ono pytania o sens życia, bo całkowicie mieściło się w ramach religijnego światopoglądu: koniec świata był elementem tego światopoglądu i miał głęboki sens.

Dziś możliwość zagłady ludzkości jest oczywista dla wszystkich. Chrześcijanie są z tą możliwością w zasadzie oswojeni, przynajmniej dwa razy do roku przypomina się im o tym z ambony, a i liturgia żałobnych mszy stawia przed oczy ten „gniewu dzień", gdy „świat w popielnym legnie pyle". Ale, psychologicznie biorąc, wiara w „bezterminowy" koniec świata nie jest tym samym, co przekonanie o istnieniu bardzo konkretnych przyczyn, które w każdej chwili mogą go spowodować; kiedy można zagadnienie rozpatrywać w kategoriach: uda się czy się nie uda?

Dla niewierzących w życie wieczne sprawa się jeszcze zaostrza: jaki sens ma ludzkość, która może przestać istnieć np. za dwa tygodnie? Jaki sens może mieć samounicestwienie się ludzkości, samozniszczenie geniuszu ludzkiego? Wyobraźmy sobie: ta suma cierpień, myśli, poświęceń, miłości, podłości, krzywdy — nagle znika. Pozostaje pustka wschodów i zachodów, wiatru i chmur, obojętność ruchu atomów. To może mieć posmak tragicznego oszustwa.

Poszczególni ludzie bywają szczęśliwi w bardzo różnych, zgoła nie sprzyjających okolicznościach. Ale statystycznie biorąc istnieją czynniki bardzo silnie ograniczające możność odczuwania szczęścia. Czy można być szczęśliwym jednocześnie głęboko przeżywając niewiarę w sens życia?

Protest wobec wojny bywa także podświadomą obroną wiary w sens życia — podstawowy współczynnik szczęścia. Potrzeba trwałego pokoju, czyli jakiejś elementarnej jedności świata, to także potrzeba elementarnego sensu.

*

W ostatnich latach jesteśmy świadkami dokonywującej się w umysłach ludzi swoistej zmiany geograficzno-psychologicznego obrazu ludzkości. Historia i baśń, która przecież najpierw kształtowała naszą wyobraźnię, przekazały nam obraz ludzkości „rozrzedzonej", obraz „wyspowy": od sioła do sioła, od miasta do miasta wędrowało się przez bory i pola. Za górami, za lasami majaczyły w wyobraźni inne ludzkie wyspy, odległe i pachnące egzotyką. Ziemia wydawała się wystarczająco wielka i tajemnicza, aby w praktyce nie obejmować nigdy wyobraźnią całości, aby zawsze czuć się w środku płaszczyzny otoczonej tajemniczym kołem widnokręgu, zza którego wyłaniać się mogą osobne, inne, zamknięte ludzkie światy.

Później obraz zaczął się zmieniać. Krajobraz ludzki przybierał charakter coraz bardziej ciągły: częściowo dzięki temu, że kurczyły się obszary niezaludnione, częściowo dzięki temu, że dzielące osiedla przestrzenie wypadały z pola świadomości wskutek rozwoju komunikacji. Dla ludzi podróżujących samolotami i wagonami sypialnymi Warszawa i Kraków leżą obok siebie, dzieląca je przestrzeń jakby znika. Dla pewnej kategorii ludzi będzie podobnie z Nowym Jorkiem i Londynem. Ta psychologiczna bliskość rośnie z każdym dniem. Nie wszyscy oczywiście często podróżują, chociaż nasilenie turystyki bije wszystkie rekordy: np. w 1961 r. wyjeżdżało z NRF 93,6 miliona ludzi, a przecież kraj ten liczy jedynie 55 milionów obywateli.

Najważniejsze jednak jest działanie telekomunikacji, krążenie wiadomości i idei, tworzący się światowy rynek kultury masowej. Rozpoczęcie lotów kosmicznych ma tu też duże znaczenie. Sam fakt oglądania zdjęć ogarniających kontynenty stwarza nową jakość: uzmysławia, że człowiek może stać się „zewnętrzny" w stosunku do ludzkiego świata widzianego jako całość.

„Będę pisarzem regionalnym, ograniczę się do naszego globu!" — woła Lec w *Myślach nieuczesanych*. Rozwój *science fiction* pozbawi ten żart jego uroku.

Bliski jest dzień, w którym w świadomości poważnej części ludzi geograficzno-psychologiczny obraz rodzaju ludzkiego przybierze postać czegoś, co można by porównać do miasta na pustyni czy wyspy na oceanie. Miasta-oazy, zagubionego w wiejącej martwotą bezkresnej pustyni kosmicznej.

Kraje i kontynenty staną się dzielnicami tego miasta. Społeczność jego mieszkańców, wielorasowa, wielonarodowa i wieloświatopoglądowa, zacznie przybierać — o paradoksie! — cechy społeczeństwa zamkniętego, choć podzielonego i rozdzieranego konfliktami.

*

Odrzekamy się tak głośno od wszelkich systemów całościowych, od mieszania porządków, od wykraczania poza kompetencje pojedynczych dyscyplin, nawet poza kompetencje analizy. Trwa wciąż alergia na dogmatyczne, świeckie metafizyki końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, a w dziedzinie myśli religijnej na ufny w sobie optymizm abstrakcyjnego racjonalizmu. W tych warunkach teilhardowska propozycja uniwersalnej syntezy, zgarniającej ku jednej zasadniczej osi wszechrzeczy wszystkie, niespójne, kontradykcyjne zjawiska świata, powinna natrafiać na psychologiczny opór lub psychologiczną próżnię. Natrafia na rezonans tak żywy jak upragniona, przeczuwana już nieomal i tylko nieskrystalizowana przedtem rewelacja. (Anna Morawska: *„Rozmowy o Teilhardzie"*.)

Te zdania najzwięźlej charakteryzują „sytuację cywilizacyjną" dnia dzisiejszego. Sytuację — trzeba to sobie jasno powiedzieć — bardzo niebezpieczną. Nie zakończyły się bowiem jeszcze potężne procesy, widoczne we wszystkich dziedzinach kultury, charakterystyczne przez zakwestionowanie wszelkich uporządkowanych, całościowych obrazów świata i zmierzające do rozłożenia wszystkiego na „czynniki pierwsze", a już pojawiły się gwałtowne potrzeby wywołujące pospieszne procesy integracyjne, nerwowe poszukiwanie orientacji i widzenia właśnie całościowego. Sytuacja polityczna oraz proces przechodzenia od „wyspowego" do „ciągłego krajobrazu ludzkiego" zmuszają do zmiany postawy. Istnienie ludzi i społeczeństw o poglądach i obyczajach całkiem odmiennych od naszych może nie mieć żadnych większych konsekwencji, jeśli patrzy się na nie przez pryzmat oddalenia i egzotyki. Ale jeśli te różne społeczności mieszkają w tym samym mieście — to rzecz

wygląda całkiem inaczej: pojawia się wtedy potrzeba poważnej konfrontacji i potrzeba minimum wspólnoty, bez której nie można urządzić życia społecznego. Bez tego minimum wspólnoty czujemy się zresztą psychicznie zagrożeni, nie umiemy się obronić przed powszechnym relatywizmem, który dla niewielu jedynie ludzi jest względnie nieszkodliwy.

Ponadto człowiek nie może zbyt długo żyć „w stanie analizy", czyli w stanie poszukiwania, czyli w stanie dezorientacji. ...*W świecie pozbawionym prawidłowości ugruntowanych przez tradycję musielibyśmy czuć się zagubieni, niespokojni i bezradni* — pisze Karl Popper (*„Krytycyzm i tradycja"). Potrzebujemy prawidłowości, do których moglibyśmy się przystosować. Samo istnienie tych prawidłowości jest ważniejsze niż ich zalety czy wady.*

I tu właśnie leży niebezpieczeństwo. Jest rzeczą oczywistą, że pewne zagadnienia domagają się natychmiastowych, choćby bardzo niedoskonałych rozwiązań — np. zbrojenia atomowe czy próbne wybuchy. Ale Boże broń tak rozwiązywać sprawy kultury... W polityce jesteśmy przyzwyczajeni do kalejdoskopu figur taktycznych, ale w dziedzinie kultury to nie uchodzi bezkarnie. Tu dotyka się samego rdzenia człowieczeństwa, tu niedojrzała synteza, powoduje subtelny i głęboki rozstrój osobowości i życia społecznego.

Pluralizm ma sens i wartość tylko powyżej pewnego minimum jedności. Jedność ma sens i wartość tylko poniżej pewnego dopuszczalnego maksimum. Potrzeba osiągnięcia tego minimum w wielu płaszczyznach jest odczuwana coraz żywiej. W wielu jednak wypadkach przekracza się owo maksimum dążąc do jedności za wszelką cenę, choćby do jedności pozornej.

Jedności rzeczywistej nie osiągnie się drogą prostego zwycięstwa jednego światopoglądu nad drugim, jednej ideologii nad drugą. Rzecz w tym, że — gdyby nawet było to możliwe — to niczego nie rozwiązałoby. Bo problem nie polega jedynie na mechanicznym zwycięstwie — chodzi tu także o adekwatność światopoglądu do sytuacji, o jego „operatywność", która nie identyfikuje się z prawdziwością.

Trzeba podkreślić to sformułowanie: światopogląd nieadekwatny. To znaczy, nie dorównujący, nie przystający. Po prostu zmieniła się konfiguracja potrzeb, narosły nowe problemy, dla których nie widać rozwiązań. Nie znaczy to, że ich nie ma czy że nie mogą być osiągnięte. Można powiedzieć, że zawierają się one *implicite* w światopoglądzie prawdziwym, albo ściślej, że prawdziwy światopogląd zawiera podstawy do ich rozwiązania. Ale rozwiązania te muszą być wypracowane, nie czekają gotowe w skarbcu doktryny.

O przejawach tego nieprzystawania pisano wiele — cała książka Anny Morawskiej („*Perspektywy*") jest temu zagadnieniu poświęcona. Przykłady można by mnożyć sięgając do dyskusji toczonych przez przedstawicieli różnych światopoglądów.

Czy nie rysuje się jakaś nowa wielka wizja przystająca ściśle do mentalności człowieka współczesnego? Przypominają się przytoczone na wstępie tej notatki zdania o reakcji na propozycję Teilharda. Ale także przypomina mi się pewna rozmowa na temat powodzenia Teilharda, w czasie której padło słowo, nie dające mi spokoju: gnoza. Czyżby wizja tego myśliciela była (z punktu widzenia „morfologii") kombinacją kultury naukowej z poezją i gnozą? Rzecz warta przemyślenia. Jeszcze poczekajmy z tą upragnioną jednością, nawet bardzo powszechną, bardzo naukową i bardzo chrześcijańską. *Timeo Danaos et dona ferentes.*

*

Polska od dwudziestu przeszło lat jest „w stanie rewolucji". Ściślej biorąc, przeszła w tym czasie dwie rewolucje, a obecnie jest w okresie przejściowym, wkracza w trzecią.

Pierwsza z nich to wstrząs wojenny. Ten „stan wyjątkowy", w jakim znajdowało się społeczeństwo, był tak wyjątkowy, że musiał zostawić głębokie ślady. Mniejsza o zniszczenia materialne: istota rzeczy leży w tym, że n a r ó d (a nie pojedynczy ludzie) stanął w obliczu śmierci: dokonano próby najpierw unicestwienia jego kultury, dalej wyniszczenia biologicznego. Najwyższy wysiłek samoobrony doprowadził poczucie narodowe do szczytowego napięcia.

Koniec wojny nie przyniósł odprężenia, czasu oddechu i leczenia ran, lecz raczej zmienił kierunek i charakter napięcia. Biegły dalsze głębokie i gwałtowne zmiany, radykalne nieraz obroty hierarchii wartości, nowe procesy społeczne. Kraj zaczął się szybko przekształcać z rolniczego w przemysłowy, płynął strumień przesiedleńców ze wschodu na zachód, ze wsi do miast. Stworzony został nowy aparat władzy. Powstała liczna warstwa nowej inteligencji.

W ferworze walk operowano uproszczonymi, dychotomicznymi podziałami. Narastał konflikt pomiędzy pokoleniami, albo po prostu tracono wspólny język. Rewizja programów szkolnych przewartościowała oceny faktów historycznych czy też dzieł literatury i sztuki; na pierwszy plan wysunięto inne fakty, inne zjawiska. Rodzice i dzieci operowali innymi obrazami Polski. W stosunkach międzynarodowych panowała zimna wojna, etap przygotowawczy do go-

rącej. Broniono oczywiście pokoju, ale — Bogiem a prawdą — kto w niego wierzył?

...imperium Achajów żyło nieustanną wojną, nieustannym podbojem. Poza tym, jak się zdaje, nie miało żadnego innego celu istnienia — pisze Zygmunt Kubiak („*Półmrok ludzkiego świata*") o naszych przodkach. Zapewne, w ciągu kilku tysięcy lat wiele się zmieniło. Jesteśmy dziedzicami nie tylko Achajów czy Dorów, ale i „humanistycznych" Kreteńczyków, a przede wszystkim przeorani przez chrześcijaństwo. Okropności ostatniej wojny wszystkim dały się we znaki. Ale pozostała postawa zdobywców, tak charakterystyczna dla greckiego, a później rzymskiego świata, rozszerzona także na dziedzinę myśli (*Ich kult eksperymentu był dalszym ciągiem indoeuropejskiego kultu miecza* — pisze Kubiak o greckich filozofach). I pozostało przekonanie, niemal fatalistyczne, że świat bez wojny byłby wprawdzie piękny — ale to idealistyczna mrzonka.

Tymczasem od kilku lat coś się zmienia. Slogany o obronie pokoju nabrały palącej autentyczności, daleko przekraczającej najśmielsze rachuby. Wydaje się, że świat uwierzył w pokój. Jeśli tak, to jesteśmy u progu największej rewolucji w dziejach świata, rewolucji porównywalnej jedynie z opanowaniem ognia i wynalezieniem pisma. Nie da się ogarnąć myślą wszystkich jej konsekwencji.

Ostatecznie zstępują do grobu nie tylko starożytne pojęcia o *wojnie, która jest macierzą wszystkich rzeczy* (Heraklit), ale i ich mniej lub więcej uchrześcijanione odmiany. Zstępuje do grobu kultura rycerska, tak trwała w polskich tradycjach.

Nie dziwmy się lękom tradycjonalistów. Działają jeszcze mechanizmy reagowania wytworzone w XIX wieku, a tu znowu wydaje się, że rwie się ciągłość kultury narodowej, że grozi zatrata osobowości narodu. Dawniej obawiano się rozpłynięcia w morzu rosyjskim; dziś zdaje się grozić kosmopolityczna i bezideowa kultura masowa oraz standaryzowana i sterylizowana propaganda. A do tego niezrozumiałe dla wielu, raniące ich poczucie ładu i sensu, łamańce sztuki nowoczesnej. I świeże tradycje dychotomiczno-kategorycznych podziałów. Zaostrzony konflikt między pokoleniami. Jakiż może być rezultat tego wszystkiego — tylko rozkład i degeneracja kultury, chaos i cynizm! — myślą niektórzy.

Ale te dobre lub złe podziały są już faktem, którego żadna polityka kulturalna nie usunie. Pozostaje jedynie szukać elementów wspólnych, dopracowywać się owego minimum jedności, bez którego pluralizm nie ma sensu, a powyżej którego nabiera blasku i staje się bogactwem.

Tu dotykamy zagadnień światopoglądowych — nie da się ich wyminąć ani o nich zapomnieć. Problem węzłowy to chyba sprawa etyki. Jest truizmem, że zdrowie społeczeństwa domaga się istnienia wspólnej bazy etycznej, istnienia wartości uznawanych przez wszystkich, niezależnie od ich światopoglądowych przekonań. Ta baza powinna być możliwie szeroka, choć nie można jej oczywiście tworzyć sztucznie. Czy dostatecznie dbamy o jej całość? Rachunek sumienia niejednemu ukaże różne przewiny. Ile razy w ferworze polemicznym atakowaliśmy słuszne twierdzenia przeciwnika? Ile razy nie mieliśmy odwagi wyraźnie uznać, że głoszone przez nas poglądy są także tezami przeciwnika? Obawa przed narażeniem się na zarzut oportunizmu, staczania się, zacierania granic, krępuje myśl i słowo, utrudnia uznanie tego, co jest naszą wspólną własnością i moralnym kapitałem.

*

Zastanawianie się nad wielkimi procesami cywilizacyjnymi, nad interferencją fal przebiegających świat ludzkiej myśli, daje niewątpliwie sporo intelektualnej przyjemności. Jest w niej zarówno trochę radości płynącej z kontemplacji bogactwa bytu — i to bytu rozumnego — jak i więcej może poczucia własnej podmiotowości, przeświadczenia o jakimś opanowaniu zagadkowego żywiołu kultury. Może się to wydawać złudne, bo cóż z tego, że zrozumiemy, co się tu lub tam dzieje, kiedy nadal jesteśmy bezsilni wobec masowych zjawisk. Zapewne, publicysta może mieć zawsze jakąś nadzieję, że w małym choćby stopniu wpływa na bieg wypadków. Ale nawet jeżeli ten wpływ jest zupełnie znikomy, to i tak zrozumienie zjawisk nie jest bez znaczenia — nawet ma znaczenie bardzo duże. Podlegamy przecież wpływom zewnętrznym, zawsze w jakimś stopniu uczestniczymy w niepokojach i paroksyzmach czasów nam współczesnych. Obawa dezintegracji kultury i tęsknota za jej jednością jest także udziałem każdego z nas — obawiam się zachwiania m o j e j równowagi i jedności wewnętrznej, nie umiem uporać się z sobą, tęsknię za moją jednością wewnętrzną. Dlatego zrozumienie jakiegoś zjawiska społecznego pomaga zrozumieć siebie, uporać się z pozornym fatalizmem wewnętrznych ucisków i zagadek.

Zgęszczanie się stosunków międzyludzkich i ilościowa ekspansja kultury powoduje coraz szybsze powiększanie się ilości rożnorodnych bodźców, które na nas działają. Nie umiemy ich porządkować, selekcjonować, integrować. Stajemy się nerwowi, zagubieni, nieprzystosowani. Coraz trudniej o ład i spokój wewnętrzny.

Czujemy fałsz różnych uproszczonych poglądów usiłujących dla doraźnych celów uporządkować ten świat. Ale tak bardzo potrzebujemy pewności i zrozumienia... Tęsknota za łatwo dostępnym, uładzonym obrazem świata powoduje nieznaczne wypychanie z pola świadomości treści, które ten uproszczony ład kwestionują, które są nieposłuszne schematom. I tak z nadmiaru szerokości dochodzimy do ciasnoty i fanatyzmu — w mniejszym lub większym stopniu. Każdy z nas robi to na własny rachunek w trosce o własne samopoczucie. Niektórym z nas udaje się dotrwać aż do śmierci w półpancerzyku chroniącym przed niepokojącymi faktami i myślami, nie zdając sobie sprawy ze swego stanu.

Społeczeństwa nie umierają tak szybko jak ludzie. Zazwyczaj karleją i rozkładają się powoli, albo się buntują — jeśli źródło ciasnoty zostanie zidentyfikowane i ujawnione.

Natłok informacji, natłok bodźców, przestaje być niebezpieczny, kiedy się głęboko wierzy w Sens i Jedność. Bo niespójność czy nawet sprzeczność tych doznań są tylko pozorne, czasowe. Tak samo jak w życiu społecznym przy pewnym stopniu jedności różnorodność ma sens i wartość, tak samo w życiu człowieka: przyswojona i przeżyta podstawowa orientacja umożliwia mu bezpieczne i radosne nawet nurkowanie wśród falującej i migotliwej plątaniny zjawisk. Staje się ona źródłem wewnętrznego wzbogacania, bodźcem do szukania i tworzenia, zabezpieczeniem przed zamknięciem się i zesztywnieniem.

*

Pascal, pisząc o wrodzonym pragnieniu ludzi, aby ich podziwiano, dodaje: *Filozofowie nawet pragną tego; a ci, którzy piszą przeciw temu, chcą mieć tę chwałę, że dobrze napisali; i ci, którzy ich czytają, chcą mieć chwałę, że ich czytali: i ja, który to piszę, mam może to pragnienie; i może ci, którzy to będą czytać...* Komentując ten tekst Kubiak podkreśla to słowo: może „i ja ...mam m o ż e to pragnienie..." Ono wskazuje na bezwzględność szczerości Pascala, na jego wolność zarówno od obłudnej pokory, jak i od masochizmu albo obsesji walki z obłudą. Kubiak pisze (*„Półmrok ludzkiego świata"*):

Słówko „może", które autorowi Myśli *nawinęło się pod pióro, wskazuje nam, że ani nie stoi on przed lustrem, ani na siebie nie pluje, ale tylko patrzy: na siebie, tak samo jak na wszystko dokoła — nieubłaganie, straszliwie.*

Pascal jest pierwszym wielkim — i największym ze wszystkich — nowożytnym filozofem podejrzliwości, bezlitosnym analizatorem naszej zniewolonej egzystencji w świecie.

W dniu śmierci Jana XXIII eter był pełen krzyżujących się komunikatów i sprawozdań o jego chorobie. Jeden ze sprawozdawców przytoczył zdanie wypowiedziane przez Papieża krótko przed śmiercią: *„Zawsze kochałem ludzi i pragnąłem, żeby mnie kochali"*.

„Zawsze kochałem ludzi..." — to bardzo dużo powiedziane. „I pragnąłem, żeby mnie kochali" — to mówi jeszcze więcej. Czy Pascal mógłby coś takiego powiedzieć? Nie, chyba nie mógłby, trudno to sobie wyobrazić. Podziwiamy jego heroizm szczerości, jego heroizm wolności myśli i heroizm twórczego sceptycyzmu. Ale bierze ochota sparafrazować zdanie Pascala, które Kubiak uważa za najgenialniejsze: *„Ateizm jest oznaką siły ducha, ale tylko do pewnego stopnia"*. Postawa Pascala jest oznaką siły ducha, ale też tylko do pewnego stopnia. Wypowiadając słowa Jana XXIII, Pascal odczułby zapewne lęk przed tym pragnieniem miłości, lęk przed egoistycznym zamieszaniem, które się w takim pragnieniu zazwyczaj kryje. Zwalczyłby ten lęk i dodał owo słówko „może", znaczące jego wyostrzoną świadomość własnych uwikłań.

Jan był już chyba daleko poza takimi problemami. W wypowiedzianych przez niego słowach jest prostota bardzo od nich odległa. To już jest nie tylko poza wszelką troską o pozór zewnętrzny czy o szczerość, ale jak gdyby i poza zainteresowaniem własną niedoskonałością.

Cóż pomoże człowiekowi, jeśli wytropi wszystkie dysonanse w drganiach własnego serca, skoro poniesie szkodę w ufnej miłości do Tego, który jest źródłem wszystkich drgań?

Pragnął, żeby go ludzie kochali. Czy może być coś banalniejszego? Któż tego nie pragnie?

Właśnie, to bardzo ludzkie — ale nie „ludzka słabość". To zdanie wypowiedziane w takiej chwili, po takim życiu, wskazuje na taką harmonię wewnętrzną i jedność ze źródłem, która przemienia najzwyklejsze ludzkie sprawy. Ona dopiero pozwala być w pełni ludzkim i właśnie dlatego jest taka nieuchwytna: człowiek jest bardzo zwyczajny i jednocześnie całkowicie niezwykły.

Pisało się o roztropności Jana XXIII, charakteryzowało się jego umiarkowany reformizm, zdumiewało jego dziwną rewolucyjnością, rozważało jego metody postępowania. Dziś wydaje się, że wszystko to, co robił, było już poza wszelką metodą. Jego rewolucyjność dlatego wydawała się dziwna, że wykraczała całkiem poza schematy rewolucyjności. Była zupełnie spontaniczna, była prostym promieniowaniem prawdy. To tak dalece przekraczało taktykę, że wcale jej nie musiało znosić, tylko ją przemieniało (to zdanie brzmi niezręcznie, ale dlatego, że brak słów na określenie „tego czegoś").

We wszystkim, co Jan mówił, zbliżając się ku śmierci, jest ton tej rzadkiej, prawdziwej pokory, która jest tym, czym w istocie swej jest: po prostu prawdą.

Ktoś powiedział, że najważniejszym wydarzeniem pontyfikatu Jana XXIII była jego śmierć. Ten ostatni paradoks był przecież całkowicie do przewidzenia, a jednak znowu nas zaskoczył.

Stefan Wilkanowicz

HALINA BORTNOWSKA

ŚWIATOPOGLĄDY I POSTAWY

CZŁOWIEK jest istotą kruchą o nietrwałej równowadze. Niemniej doświadczenia potwierdzają także tezę, że jest on bytem dynamicznym. Wewnętrzne relacje i proporcje różnych elementów, jakie można w nim wyróżnić, nie są stałe — nawet sama zasada równowagi podlega zmianom. Zdarza się, że to, co pierwotnie było zakłóceniem, po pewnym czasie staje się warunkiem nowego stanu równowagi o innej formule.

Człowiek, który tę nową formułę zaakceptował, ustawia się wobec świata inaczej, niż człowiek dawny, nie posiadający takiej formuły, gniewny i zagubiony.

Formuła równowagi. To nie jest jakaś teoretyczna wiedza, zespół *poglądów*. Raczej już pewien porządek wewnątrz, porządek, który, gdyby można go było zanalizować do końca, ukazałby nam ową formułę, pewno zbyt zawiłą, aby ją można było wyrazić słowami.

A jednak porządek ludzkiego wnętrza nie jest pozbawiony wyrazu. Tym, co możemy — poprzez czyny i słowa — zaobserwować, jest *postawa*.

Z całym naciskiem mówię tu o postawie, a nie o światopoglądzie. Język potoczny odróżnia „światopogląd" od „postawy". To nie są synonimy. Na ogół pojmuje się światopogląd jako coś bardziej teoretycznego, związanego z poznaniem, natomiast z „postawą" wiążą się intuicje etyczne i w ogóle sfera wolitywna w człowieku. Tu chcę zaproponować nieco odmienne rozróżnienie. Pojęcie światopoglądu łączę przede wszystkim z konkretnym *zespołem treści*, z tym, co o świecie, ludziach, wartościach *sądzimy*. Postawa zaś charakteryzuje samego człowieka, to, *jaki* on jest, jak reaguje na różne typy wartości, na co jest wrażliwy, co „odbiera", a czego „nie chwyta".

N jest katolikiem, P — ateistą. Akceptując religię lub odrzucając ją ustawili się na dwóch biegunach w płaszczyźnie, którą tu

nazywam płaszczyzną światopoglądową. Lecz poza tą płaszczyzną jest w każdym człowieku jakieś zorientowanie wewnętrzne, głębsze, bardziej elementarne, to, które sprawia, że w taki a nie inny sposób przebiega wybór światopoglądu i jego rozwój, że tak a nie inaczej przebiega gra motywów decydujących o wyborze i rozwoju. To właśnie zorientowanie nazywam postawą. Od postawy zależy na przykład to, d l a c z e g o ktoś jest katolikiem (względnie ateistą), a także s p o s ó b, w j a k i n i m j e s t, cały styl tego zaangażowania i jego konsekwencje w różnych dziedzinach życia. Postawa jest czymś ogromnie osobistym, nie poddaje się, a przynajmniej nie do końca poddaje się próbom porządkowania, szeregowania i wyjaśniania. Trzeba bardzo dużo wiedzieć o N i o P, aby orzec, czy ich postawy są naprawdę różne. Kto wie — może podobni są do owej wzruszającej pary przyjaciół z powieści Chestertona *Kula i krzyż*, szukających po całej Anglii miejsca, gdzie mogliby stoczyć między sobą pojedynek — sąd boży nad kwestią, czy Bóg istnieje, dla nich obu najważniejszą, choć opowiadają się za przeciwnymi rozwiązaniami.

Postawa jest czymś osobistym — niemniej próby analiz, porównywania postaw są potrzebne, zwłaszcza obecnie, gdy tak wiele się w tym zakresie zmienia i wszyscy zmuszeni są do poszukiwań. Widzialne i łatwe do sklasyfikowania przemiany zachodzą w płaszczyźnie światopoglądowej, ale czy nie są one skutkiem nowych postaw? Katolicyzm i ateizm zmieniają się. Ale czy nie dlatego właśnie i nie w tej mierze, w jakiej zmieniają się wewnętrzne, psychiczne warunki wyboru między nimi, ludzkie postawy wobec wiary i niewiary?

Prawdopodobnie zależność jest dwustronna, zjawiska wzajemnie się warunkują, lecz te z nich, które zachodzą w sferze postaw, są chyba ważniejsze, mają bardziej uniwersalny zasięg. Ich analiza powinna więc być podjęta najpierw.

Problem postaw cieszy się zainteresowaniem. Jak grzyby po deszczu mnożą się różne ich badania. (Kryzys ideologii ma już nie tylko swoją ideologię, lecz i bibliografię).

Tak, to prawda. A jednak coś się wymyka nauce, za wiele się jej wymyka. Może dlatego, że fragmenty analizy są rozproszone między różne nauki (głównie socjologię, socjo-psychologię, psychologię osobowości i charakterologię, choć nie można też wykluczyć religioznawstwa, historii i filozofii wychowania). Wszystkie te dyscypliny szukają merytorycznego porozumienia, ale jak dotąd są jeszcze poprzedzielane szerokimi strefami ziemi niczyjej. Brak syntezy. Oczywiście jeszcze na nią za wcześnie. Wydaje się jednak,

że już dziś możliwym krokiem w kierunku takiej (metodologicznie poprawnej) syntezy byłaby analiza zjawiska postawy — analiza podkreślająca związki między postawami a wyborami światopoglądowymi bez zacierania granicy między tymi dwoma sferami zjawisk. Sprawa bardzo trudna, przede wszystkim ze względu na terminologię. Mówiąc o postawach raz po raz sięgamy po określenia używane dotąd w rozważaniach o światopoglądach. Te terminy przynoszą niewłaściwe skojarzenia i wszystko się gmatwa. Samo pojęcie „postawy" jest w najwyższym stopniu niejasne. Psychologiczne, socjologiczne i filozoficzne (etyka) próby uściślenia tego pojęcia idą w różnych kierunkach. Wszystko jest jeszcze płynne i nieustalone.

Jest więc otwarte pole dla poszukiwań, wniosków i sformułowań o charakterze publicystycznym, wyprzedzających naukę, opartych głównie na intuicji, na rzucających się w oczy analogiach i powiązaniach.

Notatki te są wyrazem tego rodzaju przemyśleń i poszukiwań.

I

PRZYKŁADY POSTAW

Termin „postawa" jest wieloznaczny. Słowem tym określa się różne zjawiska. Nie łatwo będzie uporać się z tą wieloznacznością, to, co powiedziano wyżej, bynajmniej jej nie usuwa. Jednoznaczne określenie, co będziemy rozumieć przez postawę, jest niemożliwe i niepożądane, bo to odebrałoby temu słowu jego funkcjonalne zalety. Natomiast dobrze byłoby wskazać na pewne dość ścisłe analogie między zjawiskami zaliczanymi do kategorii postaw. Ale i to wydaje się zupełnie niemożliwe na obecnym etapie. Nie chcąc postępować arbitralnie ograniczę się do przykładów. Spróbuję po prostu opisać kilka postaw.

Zdaję sobie sprawę, że to, co nazywam postawą, jest zawsze tworem wielowarstwowym i niejednorodnym.

Z pewnością składają się nań jakieś biologicznie uwarunkowane elementy osobowości, nawyki, odruchy, kompleksy, lecz obok nich są też rzeczy, o których decyduje świadomość i historia życia, także, a może na pierwszym miejscu, życia myśli.

Tradycyjnie wiąże się pewne postawy z tzw. temperamentami, na przykład charakteryzujący postawę pesymizm z temperamentem „melancholijnym" czy w nowszej typologii optymizm z ekstrawersją.

Zakorzenione w biologii temperamenty są czymś względnie mało plastycznym. Jako tworzywo postawy są czynnikiem, który można uznać za stały. Tematem tych uwag są współczesne przemiany postaw i związana z nimi ewolucja światopoglądów. A więc uwaga skupia się na tych elementach postawy, które sprawiają, że dzisiejszy „melancholik katolik" jest inny od wczorajszego „melancholika katolika". Wpływ temperamentu można, jak się zdaje, na użytek tych rozważań wyłączyć przed nawias.

Zwrócimy natomiast szczególną uwagę na to wszystko, co wiąże się z „duchem czasu", z wrażliwością i stylem epoki. Z tego właśnie punktu widzenia dobrane są przykłady postaw. Wbrew pozorom nie pretendują one do tego, by miały stanowić jakąś uniwersalną typologię postaw. Taka typologia byłaby przydatna, nawet bardzo, ale próbę jej konstrukcji musi poprzedzić głębsza analiza samego pojęcia „postawy", którą na razie trudno podjąć. Zmierzając ku tej analizie można tymczasem zarysować co najwyżej pewne przekroje, płaszczyzny polaryzacji postaw, najogólniejsze kontury ich podziału.

Bez ściślejszego określenia, czym jest postawa, nie sposób też uniknąć wielu niejasności. Zestawiając ze sobą i porównując różne postawy widzimy, że każda z nich jest „postawą" w trochę innym sensie. Niemniej sądzę, że w tym wszystkim „coś jest". Warto pogłowić się wspólnie, potrzebna jest dyskusja.

MAKSYMALIZM — MINIMALIZM: POSTAWA KRYTYCZNA

Według potocznej intuicji „maksymalista" to człowiek, który w życiu „nie poprzestaje na małym". Natomiast „minimalista" ma się zadowalać „byle czym". Tu używam tych określeń w nieco innym sensie. Maksymalizmem nazywam tendencję do wybierania rozwiązań skrajnych, do decyzji na wyrost, podejmowanych śmiało, może z pewnym odcieniem autorytatywności, więcej w nich odwagi niż krytycyzmu, zdarzają się ryzykowne uogólnienia, a kompromisy z góry się wyklucza. Typem maksymalisty jest np. święty Hieronim: tak pewny swoich racji, gwałtowny, wymagający od wszystkich heroizmu, bez pardonu ingerujący w życie innych, ale przecież święty: wielki także w miłości.

Minimalizm nie jest prostą rezygnacją z ambicji — tak jak go tu pojmuję, to raczej może wiązać się właśnie z bardzo wysokimi wymaganiami, którym towarzyszy krytycyzm posunięty do skrajności. Jeśli minimalista poprzestaje na małym, to dlatego, że doskonałość, jakiej żąda, może być osiągnięta tylko w niewielu rzeczach, tylko na małym odcinku. Klasyczny przykład wpływu takiej postawy znajdujemy w historii filozofii: minimalizm neopo-

zytywistów był wynikiem stosowania bardzo surowych i ciasnych kryteriów i reguł weryfikacji twierdzeń. Reguły te były sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem — w pewnych sformułowaniach prowadziły np. do uznania fizyki za niesprawdzalną mitologię.

Minimalizm zdaje się być jakąś perwersyjną postacią maksymalizmu, przerost krytycyzmu jest równoznaczny z jego brakiem. I odwrotnie: maksymalizm także w pewnym aspekcie jest minimalizmem — chcąc posiąść wiele, często poświęca się jakość, obniżając ją na rzecz ilości i zasięgu.

Muszę tu podkreślić, że choć używam tu słów mających sens wartościujący, czynię to jednak tylko dla ożywienia opisu. I maksymalizm i minimalizm mają swoje pozytywne i negatywne wersje. Jedna i druga postawa posiada zalety i wady pragmatyczne. Wspólną wadą obu jest pewna skrajność utrudniająca racjonalne działanie. Od strony etycznej zaś nie ma tu co oceniać: i maksymalista i minimalista mogą wybierać między dobrem i złem, postawa nie determinuje kierunku tego wyboru. Charakterystyka postaw minimalistycznej i maksymalistycznej, jaką przeprowadziłam dotąd, jest oczywiście bardzo niezupełna — domagałaby się rozbudowy: są różni maksymaliści, są różni minimaliści. Podział można by prowadzić niemal w nieskończoność, ostatecznie każdy jest typowy tylko sam dla siebie, a i to nie zawsze.

*

Maksymaliści i minimaliści. Zdobywcy, prorocy, przecieracze dróg. I ci ostrożni, milczący, zajęci cierpliwym dzieleniem włosa na czworo.

Czy nie istnieje *via media?*

Oczywiście, w większości wypadków ludzie zdolni do życia uzyskują wewnątrz siebie jakiś kompromis między maksymalizmem a minimalizmem. Kompromis — wyjście łagodne, które nie zadowoli nikogo. Godząc się na kompromis człowiek rezygnuje z tego, aby naprawdę być sobą. Pełnia równowagi nie wiąże się z kompromisem. Musi być odkryciem, a nie ustępstwem. Lecz *via media* nie musi być drogą kompromisu. Inne wyjście to postawa, którą (za K. R. Popperem) nazwę p o s t a w ą k r y t y c z n ą. Taka postawa stanowi *surpassement,* jest twórczym przezwyciężeniem tak maksymalizmu, jak i minimalizmu. Łączy ona krytyczne podejście i ostrożność z odwagą w formułowaniu i przyjmowaniu hipotetycznych wniosków. Nie tylko to, co doskonałe, ma wartość; byty są mnogie i ich doskonałości zróżnicowane; doskonałość jest do zdobywania, nie do zdobycia. „Rzeczy małe" służą sprawdzaniu „rzeczy

wielkich". Wielkie bez małych przestają być realne, małe bez wielkich są rozproszone, nie tworzą zrozumiałej struktury. Tak właśnie dzieje się na przykład w nauce. To teorie sprawiają, że doświadczenia mogą przemówić. I tak jest w stosunkach międzyludzkich. Same w sobie drobiazgi nic nie znaczą, lecz wielkie sprawy stają pod znakiem zapytania, gdy nie sięgają drobiazgów.

IDEA CZY INDYWIDUUM: WIDZENIE KONKRETU

Znajdujemy się w sferze wrażliwości — a nie w sferze określonych poglądów. Dlatego trudno w tytule umieścić w tym wypadku jakieś izmy. „Idealizm" sugerowałby zbyt wyraźnie pewne treści i decyzje światopoglądowe, a nie postawę, która może pomieścić się i wyrazić w wielu bardzo różnych schematach i programach.

Pierwszy człon alternatywy to wrażliwość na to, co ogólne, co ponad czy bez-osobowe, transcendentne, a więc co trwa pod osłoną przemijających zjawisk. Archetypem tej postawy jest poszukiwanie podjęte przez Parmenidesa, poszukiwanie tego, co jest niezmienną zasadą rzeczywistości. Pogląd na jej naturę może być różny (można być mistykiem materii), dla postawy istotnym jest pragnienie stałości, jedności, transcendencji, zorientowanie ku niej pobudzające do poszukiwań.

Ale nie tylko mistycy i metafizycy są przedstawicielami tej wrażliwości, tej postawy. To samo możemy zaobserwować u wielu praktycznych działaczy, służących idei — może to być idea narodowa, idea rewolucji społecznej czy reformy religijnej. Ludzie ci mają poczucie transcendencji tej idei wobec szczegółowych spraw ludzkich, własnych i cudzych. To poczucie i potrzeba transcendencji może powodować niedostrzeganie, względnie niedocenianie tych fragmentów rzeczywistości, które nie są bezpośrednią pożywką idei w ogóle, czy też, częściej, d a n e j idei. Znany jest fakt, że od zaabsorbowania ideą nie daleko do monomanii. Jedyny ratunek to krytycyzm, ale, niestety, dość często upodobanie w ideach łączy się ze skrajnym, właśnie bezkrytycznym maksymalizmem.

Postawa przeciwstawna wobec tak pojętego idealizmu to wrażliwość skierowana przede wszystkim ku temu, co indywidualne, „takie oto", to upodobanie w wielości, w tym, co wyróżnia, wydobywa z tłumu, jest jakimś przywilejem wyłącznym, niepowtarzalną jakością.

Tradycyjnie indywidualizm przeciwstawia się raczej kolektywizmowi. Lecz w tym aspekcie indywidualizm nie należy do domeny

postaw, lecz jest już pewnym elementem określonego światopoglądu. Postawa, o której tu mówię, może do przyjęcia takiego światopoglądu skłaniać, ale nie musi. „Takim oto", nosicielem cech wyróżniających może być w czyichś oczach — i często bywa — także kolektyw. W przeciwieństwie do „idealisty", „indywidualista" wchodząc w kolektyw nie czyni tego urzeczony ideą skupiającą daną grupę ludzi, lecz raczej dlatego, że odpowiada mu ten zespół osobowości, jego szczególna atmosfera, styl, posiadane przywileje. W pewnym sensie, „indywidualizm" jako postawa zdaje się pobudzać ekspansję twórczą, ale jednocześnie i on także zubaża widzenie a tym samym i twórczość, pozostawiając w cieniu sprawy i wartości transcendentne. „Indywidualista" szuka raczej oryginalności niż prawdy. Pokusa egocentryzmu (osobistego lub kolektywnego) a także egoizmu jest tu bardzo silna.

Wspaniałym krytykiem indywidualizmu jest Simone Weil. Atakując to, co nazywa personalizmem, autorka *Zakorzenienia* zwraca się przede wszystkim przeciw kultowi przywilejów osoby, czyli tego, co daną osobę (czy grupę osób) wyróżnia spośród innych ludzi. Człowiek jest ważny jako człowiek przez to, co jest w nim transcendentnie ludzkie. W sferze poglądów i teorii zdanie to mogłoby uchodzić za tezę idealistyczną. Lecz wrażliwość Simone Weil nie jest bynajmniej skierowana ku ideom. W centrum jej uwagi znajduje się nie abstrakcja, lecz cierpiący żywy człowiek. Nie „taki oto", lecz „ten oto". Nie liczą się jakieś jego rzeczywiste czy wyimaginowane jakości i przywileje, lecz prosty fakt, że jest człowiekiem. Taka postawa — zaangażowanie wobec konkretu różni się zasadniczo od obu opisanych poprzednio.

Między „idealizmem" i „indywidualizmem" istnieje trzecia droga, godząca poczucie transcendencji ze skupieniem uwagi na tym, co dane w bezpośrednim doświadczeniu. I ona nie ma nic wspólnego z kompromisem. Podobnie jak postawa krytyczna, tak i postawa zaangażowania wobec konkretu jest rezultatem odkrycia, często bardzo osobistego. Nie łatwo znaleźć teoretyczny, światopoglądowy wyraz dla takiej postawy. O wartościach na ogół mówimy językiem idei, gubimy się w scholastycznych rozróżnieniach indywiduum i osoby. Chcąc wyodrębnić osobę, przyznać jej wartość najwyższą, często odwołujemy się do tego, co jest w niej przypadkowe, co mogłoby być inaczej. Tak jakby to te cechy właśnie wydobywały osobę z tłumu innych. A przecież indywidualność przysługująca osobie (*individua substantia*) to nie jakaś rzecz wobec niej zewnętrzna. Ten oto człowiek jest niepowtarzalny, nie ze względu na to, co mu przysługuje, lecz ostatecznie z samej racji istnienia, dlatego, że jest.

Oczywiście, mówiąc w ten sposób wygłaszamy już tezy filozoficzne, zbliżone do doktryny klasycznego personalizmu. Nie ma na to rady: postawa nie utożsamia się z tezami, ale poznajemy ją także interpretując i analizując wygłaszane tezy i spełniane uczynki.

PESYMIZM — OPTYMIZM: OBIEKTYWIZM

W pewnej, ongiś popularnej piosence pesymiści, upominając się o władzę, twierdzą dumnie „gdybyście nam pozwolili, to byśmy was urządzili". To właściwie dyskwalifikuje ich jako pesymistów. Nie są autentyczni, tylko udają: prawdziwy pesymizm, zakorzeniony w postawie, obejmuje także własne możliwości.

Optymizm i pesymizm — rozważane jako charakterystyczne cechy postawy wewnętrznej ludzi — to, podobnie jak maksymalizm i minimalizm, cechy osobistej, prywatnej optyki. Maksymalista nie widzi rzeczy małych, a optymista nie dostrzega ujemnych stron rzeczywistości. Obaj coś lekceważą. Minimaliści uważają rzeczy wielkie za nierealne i nieosiągalne, pesymiści nie doceniają szans tego, co mają za dobre.

Obserwując na przykład rozwój techniki optymista widzi perspektywy zwycięstwa nad głodem i chorobami, wygodny, szczęśliwy świat przyszłości. Pesymista natomiast ma na uwadze klęski człowieka wywołane nadużywaniem tej samej techniki, lęka się ogołoconej ziemi, wyczerpania zasobów surowcowych, przeludnienia, nowych chorób degeneracji... Optymista stawia na postęp, pesymista podkreśla fakt dekadencji.

To, oczywiście, tylko przykład wpływu postawy na poglądy. Zagadnienie postępu nie jest jedynym problemem światopoglądowym, w którym o wyborze rozwiązania i o jego stylu decyduje także „prywatna optyka", skłonność do widzenia raczej czerni czy raczej bieli.

Czy można wyjść poza alternatywę pesymizm — optymizm?

Przecież zawsze, każdy stan rzeczy obecny lub spodziewany będzie miał dwie strony, dobrą i złą. I zawsze temperament będzie skłaniać, aby raczej widzieć jedną czy drugą. Czy ktokolwiek potrafi wyrzec się oceniania faktów i perspektyw? Postawa neutralna rzadko kiedy jest psychologicznie możliwa i chyba nie jest ona warunkiem obiektywizmu. Obiektywizm wymaga odwagi: widzieć obie strony, także złą i jej możliwości, i jednocześnie nie rezygnować, nie sądzić, że skoro obecne jest zło — nie ma już dobra.

Ciekawą drogę do obiektywizmu proponuje Chesterton nazywając ją „optymizmem małego dobra": nawet bardzo małe dobro to coś, co równoważy i ostatecznie zwycięża zło.

Druga szansa obiektywizmu wiąże się z nastawieniem na długą falę, na szerokie perspektywy (a więc z pewnym maksymalizmem i z żywym poczuciem transcendencji). Łatwiej widzieć wszystkie fakty z obu stron gdy porządkując je posługujemy się odpowiednim, „trójwymiarowym" układem współrzędnych.

Lecz i pewien minimalizm także może sprzyjać obiektywizmowi. O ileż bliżej jesteśmy postawy prawdziwie rzeczowej, gdy zdajemy sobie sprawę z wieloznaczności naszych obserwacji, z tego, jak świat jest zawiły i w jakiej mierze nasze przewidywania nie tylko są przejawem *wishful thinking,* ale i muszą nim być. Ta świadomość niedoskonałości naszego poznania przeciwstawia się zbyt kategorycznym ocenom — każe obserwować dalej, patrzeć, co z tego będzie. I w ten sposób też skłania do krytycznego obiektywizmu.

* *
*

Trzy płaszczyzny polaryzacji postaw. W każdej z nich trzy rozwiązania. Aby się nie zasugerować tą symetrią, przypominam: to tylko modele, przykłady, typy idealne. Rzeczywistość nie jest tak schematyczna.

Jest natomiast niepoznawalna i niewyrażalna, jeśli się na używanie schematów w ogóle nie zgodzimy.

Schematy dają szereg cennych możliwości poznawczych.

9 elementów — a więc ogromna ilość kombinacji między nimi, nawet jeśli wykluczyć te, które uznalibyśmy za wewnętrznie sprzeczne i nieprawdopodobne psychologicznie. Wyliczając kombinacje, które wydają się raczej spójne, otrzymalibyśmy ogromny wachlarz różnych typów — od zaprzątniętego wyłącznie śmiałymi ideami doktrynera-maksymalisty, spodziewającego się optymistycznie, że potrawi uszczęśliwić ludzkość, po ostrożnego zwolennika skrajnego umiarkowania, węszącego wszędzie bliskie porażki i zaabsorbowanego wyłącznie własną osobą. Ale od tych typów skrajnych ciekawsze są kombinacje pośrednie, „mieszane", w których, tak właśnie jak to lubi rzeczywistość łączą się cechy pozornie nie pasujące do siebie: kto z nas nie ma wśród znajomych z życia lub z lektury choćby jednego sceptyka podobnego do profesora Mmaa, który w sądach jest bardzo ostrożny, a jednak wszystkim są dla niego właśnie owe niedościgłe idee, a nie ludzie,

bo tych prawie nie dostrzega. Neopozytywiści byli „ludźmi intelektu" i w większości nie bardzo interesowali się konkretem.

Albo gdzie zakwalifikowalibyśmy taką osobowość jak św. Augustyn? Był pesymistą, a jednak był też śmiały w sądach i bliski idealizmu. Gdy próbujemy klasyfikować postawy żywych ludzi, widzimy wady i zalety wybranych kryteriów podziału. Zaletą jest fakt, że niewątpliwie zwracają one uwagę na elementy dla postawy istotne, znaczące. A jednak coś im się wymyka. To zrozumiałe: właśnie w rzeczach istotnych żywi ludzie są na ogół nieschematyczni.

Jeszcze najłatwiej poradzić sobie z ludźmi niezbyt wiele wyrastającymi ponad przeciętność, tacy właśnie często popadają w skrajności. Prawdziwie wielcy osiągają autentyczne *surpassement*, dokonują twórczej syntezy w którymś przynajmniej aspekcie. Tak jest właśnie z Augustynem, który swój *quasi* idealizm przerasta, godząc poczucie transcendencji z miłością człowieka i płynącą z niej wolnością. A więc nie idea jest tym, czemu służy Augustyn, lecz Bóg-Osoba, Przyjaciel. Stąd *ama et fac quod vis*. Nie przypadek, że indywidualiści biorą sobie Augustyna za patrona.

Wszystko to nie takie proste. Może dlatego trudno nawet wyobrazić sobie człowieka, który we wszystkich aspektach umiałby wyzbyć się skrajności — nie przez kompromis, lecz wychodząc ponad nie.

II

PERSPEKTYWY

Dokonując analizy — zwłaszcza na dowolnie wybranych przykładach — można było prowadzić rozumowanie w sposób względnie systematyczny. Trudniej o wiele z perspektywami. Tu już całkowicie zdani jesteśmy na spostrzeżenia bardzo luźne i dalekie od postulowanego skądinąd obiektywizmu.

Jednak nie sądzę, aby należało poprzestać na analizie, bo dopiero perspektywy wskazują jej sens i znaczenie. Opisywanie postaw w oderwaniu od ich dynamiki jest zajęciem dość jałowym. Tym, co nas naprawdę obchodzi, jest odpowiedź na pytanie, czy świat zmieniając się ma szanse dojścia do nowego stanu równowagi. Czy i które z zachodzących procesów i faktów przyczyniają się do osiągnięcia *surpassement* w zakresie postaw?

POSTAWA KRYTYCZNA: OD DEZORIENTACJI DO REFLEKSJI

Dezorientacja, ludzka niezdolność do tego, by ogarnąć, zrozumieć nie tylko detale życia społecznego, lecz jego szersze struktury — to temat nr 1 dla wszystkich krytyków demokracji i kultury współczesnej. Nikt nie kwestionuje faktu dezorientacji, wszyscy też zgadzają się, że ma ona przyczyny obiektywne i nie ogranicza się bynajmniej do spraw społecznych i politycznych. Kto na przykład jest w stanie naprawdę śledzić chociażby podstawowe osiągnięcia nauki? Popularyzacja ze zrozumiałych względów nie nadąża za nimi, do tego nawet prace popularne muszą zakładać u czytelników coraz większy zasób wiadomości i pojęć i coraz wyższą sprawność intelektualną. Każdy normalny człowiek mógł po wysłuchaniu przystępnego wykładu zorientować się nieźle, o co chodziło na przykład w teorii Darwina. Dziś nie tak wygląda sprawa z nowościami z zakresu współczesnej genetyki i biochemii, nie mówiąc już o cybernetyce. Sceptycy kiwając głowami mówią: „Nic dziwnego, bo sama cybernetyka jest nie czym innym jak dziwolągiem poczętym przez ludzi wielkich może, ale wykraczających w tym wypadku poza zakres swoich kompetencji fachowych". A więc zdaniem sceptyków nie tylko to, co pisze się o cybernetyce, czy pod jej wpływem, lecz i sama cybernetyka jest raczej przejawem dezorientacji niż udaną próbą jej przezwyciężenia.

Wydaje się, że tak czy owak nie wydobyliśmy się jeszcze z dezorientacji na tyle, aby móc ocenić, czy i w jakiej mierze to twierdzenie jest słuszne. Brak autorytetów i brak kryteriów. Jeśli ktoś powoła się na osiągnięcia techniczne związane z cybernetyką, sceptycy mają gotową odpowiedź: „Tylko znikoma część tego, co nazywa się cybernetyką rzeczywiście znajduje zastosowanie w technice. I ta część jest potrzebna. Reszta to zbędne i nieodpowiedzialne ekstrapolacje".

Wbrew pozorom to twierdzenie otwiera drogę do ważnej i twórczej dyskusji. Bo trzeba i można na nie odpowiedzieć pytaniami prowadzącymi do refleksji nad istotą nauki, jej metodą, granicami, celem.

Co więcej: potrzebna się staje teoria poznania naukowego o charakterze filozoficznym, związana oczywiście z ogólną teorią poznania. I tak początkowa dezorientacja (utrata równowagi) staje się bodźcem do poszukiwania nowego stanu równowagi, wzbogaconego o dodatkowy element: rozwinięte poznanie o charakterze refleksyjnym i metasystemowym, a nawet filozoficznym.

Ten proces, pokazany tu na przykładzie cybernetyki — choć podobnych przykładów dostarczają dziś wszystkie niemal nauki —

nie jest tylko postulatem. Zachodzi w rzeczywistości i przybiera na sile. W jego wyniku wzrasta świadomość metodologiczna: uprawianiu nauki towarzyszy refleksja nad charakterem wykonywanych czynności — rozumowań, obserwacji, budowania teorii. Nie pozostaje to bez wpływu na postawę intelektualną uczonych, i poprzez dyfuzję społeczną oddziaływuje też na mentalność współczesną w ogóle. Kierunek tego oddziaływania jest oczywisty: wzrost krytycyzmu. Pierwszą fazę tego procesu mamy już chyba za sobą. Namiętny, bezkrytyczny krytycyzm towarzyszący początkom refleksji dogasa. Kontynuowana refleksja prowadzi do wzbogacenia i zróżnicowania kryteriów oceny i w rezultacie do rozszerzenia horyzontów, w tym wypadku do rozszerzenia koncepcji nauki zgodnie z rzeczywistością naukowego poznania. Wszystko wskazuje na to, że naturalną postawą uczonego stanie się wreszcie spokojna postawa krytyczna a nie maksymalizm niemowlęctwa nauki czy minimalizm jej trudnego wieku dojrzewania. A już nieraz tak było w historii, że postawa uczonych stanowiła dla ogółu społeczeństwa idealny model postawy i wzorzec wychowawczy. Dziś, w szerokich kręgach inteligencji, pokutuje jeszcze model przestarzały, skrajnie minimalistyczny. Ale jego dni są już chyba policzone.

Analogiczny do odbywającego się w nauce proces refleksji dokonuje się też w życiu społecznym.

I tam dezorientacja jest czynnikiem pobudzającym szybki rozwój nauk społecznych, które do pewnego stopnia tę dezorientację przezwyciężają. W dodatku — to rzecz bardzo ważna — rozwój nauk społecznych odbywa się niemal od początku pod kontrolą metanaukowej refleksji. Prawie każda poważniejsza praca z dziedziny socjologii jest dziś jednocześnie studium o socjologii.

Jednocześnie rozwija się zainteresowanie naukami społecznymi nie tylko wśród fachowców, lecz i wśród zwykłych ludzi. Ankiety, nawet bardzo naukowe, są nie tylko źródłem informacji dla uczonych i dla elity władzy wykorzystującej wyniki ich badań. Pod wpływem ankietowania także badani zaczynają stopniowo myśleć kategoriami socjologicznymi. Już nie tylko odpowiadają na pytania, lecz także zaczynają je stawiać, interpretują wyniki, uczestniczą w refleksji. Współpraca socjologów i publicystów daje w tym zakresie bardzo ciekawe i znamienne rezultaty.

Nauki społeczne mogą odegrać wielką rolę w upowszechnianiu postawy krytycznej i tym samym przeciwdziałać nadużyciom, do których stwarzają okazję. Nadużycia socjotechniki są prawie tak groźne jak nadużycia energii nuklearnej. Prawo dżungli może z jej zdobyczy korzystać: nie czym innym jak *sui generis* socjo-

techniką posługiwał się Hitler, a dziś do podobnej ucieka się chociażby taki Verwoerd rasistowski leader Unii Afryki Południowej. Jeśli socjologowie nie znaleźli się jeszcze w sytuacji fizyków Dürrenmatta, to dlatego, że nauki społeczne (pod warunkiem, że nie staną się wiedzą tajemną) mają wbudowany w siebie mechanizm ochronny, korzystne dla człowieka sprzężenie zwrotne. Zrozumienie, że jest się przedmiotem manipulacji, zmienia reakcję myślących atomów. Metoda *non violence* utrzymuje się dziś i przynosi rezultaty w dużej mierze dlatego, że przywódcy kampanii antyrasistowskiej umieją przeprowadzić zbiorową refleksję, przeciwdziałającą panice i instynktownym odruchom. Wielka to sztuka i budzi nową falę wiary w możliwości ludzkie (na zasadzie „optymizmu małego dobra"). Zaangażowanie nie musi przekreślać krytycyzmu. Odwrotnie, krytycyzm czyni je owocnym.

OD SYSTEMU RADAROWEGO DO PERSONALIZMU

Drugim czynnikiem, który obok dezorientacji skupia na sobie uwagę krytyków współczesnego społeczeństwa, jest kultura masowa.

Nie będę się tu zajmować ściśle kulturą masową, choć z pewnością ma ona niemałe znaczenie w formowaniu się i szerzeniu może nie tyle idei, co właśnie p o s t a w. Sposób, w jaki odbierane są treści szerzone przy pomocy środków masowego oddziaływania, sprzyja raczej wchłanianiu ich klimatu niż uczeniu się i akceptowaniu określonych poglądów. Poprzez ten klimat poglądy mogą stać się bliskie, lepiej przyswajalne, ale niekoniecznie. Bo nie zawsze klimat odpowiada treściom, zdarza się i tak, że jest zupełnie różny. Bywa efektem niezamierzonym.

Jednym z przejawów kultury masowej, czy też jakimś *pendant* do niej, jest styl współżycia międzyludzkiego w społeczeństwie masowym czy zbliżającym się do masowości. Riesman nazywa ten styl „orientacją radarową". Nie chodzi tu o czasopismo „Radar", lecz o metodę stosowaną przy układaniu sobie życia i wyrabianiu codziennych nawyków. Dawniej w tradycyjnym społeczeństwie zamkniętym większość kontaktów międzyludzkich była normowana tak zwanym kodeksem obyczajowym. Opanowanie tego kodeksu nie było takie znów bardzo trudne. Działał przykład i doświadczenie, które można było bardzo szybko uogólnić: „To jest przyjęte w towarzystwie, a to nie". Pewne subtelności kodeksu wymagały nieco dłuższych studiów, ale każdy mógł osiągnąć poziom przeciętny. Dziś brak kodeksu — ludzie tęsknią za nim, stąd np. popularność porad w przekrojowej rubryce Ka-

myczka. Ale i Kamyczek coraz częściej nie jest pewny swego: udziela wskazówek warunkowych i każe pytającym przeprowadzać eksperymenty.

Nie ma już ogólnego *savoir vivre*'u. Została goła ludzka wrażliwość, zmienna, zależna od szeregu subtelnych okoliczności. Liczy się teraz nie to, jaka abstrakcyjna ranga czy godność przysługuje temu człowiekowi, lecz to, jaką on ma skórę, grubą czy cienką? Kiedy go drażnię, a kiedy usposabiam przychylnie? A także: jaka jest jego sfera wpływów? uzbrojenie? możliwość represji z jego strony? I tu właśnie przydaje się psychiczny radar. Echo-sonda, przy pomocy której sprawdzamy, jakie są nasze możliwości w obrębie grupy społecznej, szukamy „wolnej drogi". Wymijanie innych ludzi jako przeszkód lub obojętnych przedmiotów, zdobywanie ich jako podpory i osłony — oto ludzkie stosunki w społeczeństwie masowym, gdzie szanse kontaktów w ciągu dnia są rzędu miliona. Powie ktoś, że zawsze tak było: zawsze trzeba było wymijać lub zdobywać. Tak, ale istniały reguły. Teraz człowiek zagubiony, zdany jest jedynie na wyczucie, na ten właśnie radar jako jedyny środek chroniący przed katastrofalnym nasileniem niebezpiecznych zderzeń.

Jaki to ma wpływ na kształtowanie się postawy wobec innych ludzi? Trudno się oprzeć przekonaniu, że taki wpływ istnieje, i że z drugiej strony w tych warunkach postawa zyskuje na znaczeniu wyraźniej kształtując postępowanie.

W świecie zagęszczonym, gdzie chcąc nie chcąc wciąż stykamy się ze sobą i jesteśmy od siebie zależni — trudno nie dostrzegać ludzi. Orientacja radarowa, jeśli nawet ma w sobie coś z oportunizmu, względnie chytrej manipulacji, uczy jednak realizmu. Tak to, co nazywamy naturą ludzką, cechy związane z samym człowieczeństwem, jak i indywidualne właściwości poszczególnych osób — wszystko się w tej grze liczy. Taka sytuacja nie sprzyja abstrakcyjnemu idealizmowi. Brzęczyk radaru raz po raz przywołuje do rzeczywistości „uwaga, drugi człowiek". „Cudza strefa wpływów, poruszaj się ostrożnie".

Wbrew pozorom w świecie współczesnym łatwiej jest popaść w indywidualizm. Zwłaszcza indywidualizm zbiorowy, utożsamienie się z pewnym węższym czy szerszym kolektywem, kosztem wspólnoty ogólnoludzkiej.

Nieprawda, że w społeczeństwie masowym jednostka nic nie znaczy. Nadzieje czy też obawy, że społeczeństwo masowe będzie rządzone przez biurokrację doskonałą, całkowicie rzeczową i bezosobową — okazały się płonne. *Human touch* nadal ma i to coraz większe znaczenie. Nie tylko w przezwyciężaniu biurokracji, ale

także jako narzędzie awansu wewnątrz biurokracji. *Human touch* nie sprowadza się do konwencjonalnego uśmiechu, potrzebny jest także przebłysk indywidualności, coś, co wydobędzie człowieka z anonimowego tłumu. Wszyscy doświadczamy tego zjawiska, załatwiając bardziej skomplikowane sprawy urzędowe. Trzeba pozyskać jakoś odrobinę uwagi i zainteresowania, wbić się w pamięć władzy. Czasem wystarczy na przykład uroda, albo zgrabny komplement. A więc indywidualność może się przydać.

Przydaje się też w inny jeszcze sposób. Vedety i gwiazdy kultury masowej muszą indywidualność posiadać, to właśnie indywidualności wielkiej miary zyskują sobie prawo do tego, aby były powielane przez miliony naśladowców — jak w fantastycznym opowiadaniu o sztucznych ludziach fabrykowanych na wzór kilkunastu „bohaterów świata" i podobnych do nich jak dwie krople wody, tyle tylko że, niestety, bezpłodnych. W procesie naśladowania to, co we wzorze było indywidualnością, przekształca się w stereotyp, w płaski schemat, staje się właśnie bezpłodne. Niemniej u początku tego procesu leży poszukiwanie indywidualności, popyt na nią. Indywidualność daje przywileje, a kto ich nie pragnie?

Czy więc indywidualizm?

Chyba jednak nie. Te same czynniki, które przeciwstawiają się zapatrzeniu w ideę, przeciwstawiają się też indywidualizmowi: jeśli na rzeczywistość ludzką spojrzeć trzeźwo, to widać w niej wtedy nie tylko to, co jest właściwe jednostkom, lecz także ujawnia się coś, co by można było określić jako wspólny mianownik człowieczeństwa — pokazany na przykład w jednym z wielkich osiągnięć sztuki naszego czasu, w albumie *Rodzina Człowiecza*.

SZANSE OBIEKTYWIZMU

Zarysowują się one dość wyraźnie na tle tego, co dotąd powiedziano. Krytycyzm i skupienie uwagi na konkrecie ludzkim (skupienie obejmujące i to, co w konkrecie transcendentne, i to, co w nim indywidualne) otwierają drogę do prawdziwego i głębokiego obiektywizmu. Taki obiektywizm (tylko taki) nie przeszkadza zaangażowaniu, raczej nadaje mu jeszcze większą wartość, czyni je odpowiedzialnym, dojrzałym. Można chyba powiedzieć, że świat dzisiejszy właśnie „obiektywnie" potrzebuje takiego zaangażowania i takiego obiektywizmu. Ale czy do niego wychowuje?

Z poprzednich rozważań wynika, że pewne bardzo głębokie procesy zachodzące w świecie popierają i pobudzają krytycyzm a także postawę zbieżną z postulatami personalizmu. Pewne konieczności,

wobec których człowiek dzisiejszy staje, sugerują takie właśnie postawy, i tym samym pośrednio skłaniają do obiektywizmu.

Ale tylko bardzo pośrednio.

Obiektywizm jako postawa psychiczna kojarzy się ze spokojem. Jest związany z gotowym, osiągniętym już stanem równowagi, z dużą stabilizacją. U początku tych dociekań znajduje się teza, że człowiek dzisiejszy zmierza do nowej stabilizacji, gatunkowo różnej od tej, jaką dotychczas zdolny był osiągnąć. „Mała stabilizacja" nie jest tą stabilizacją, jest zaledwie etapem, dlatego jest tak krucha. Kruchość wszelkich osiągnięć, podstawowa zasadnicza już nie niepewność, lecz niewiedza jutra nie sprzyja obiektywizmowi. Widzenie jednostronne, pesymistyczna rezygnacja, względnie naiwna ufność, że mała stabilizacja wystarczy, że się nie załamie, przynajmniej póki my żyjemy — wszystko to są reakcje i postawy uwarunkowane przez stale niespokojną i niepokojącą sytuację współczesnego świata. Przede wszystkim sytuację polityczną, ale nie tylko. Inne przyczyny niepokoju przekonywająco pokazał w „Przeglądzie Kulturalnym" Toeplitz pisząc o „pigułkach szczęścia". Życie ludzkie zawsze było kruche i takim pozostało. Wypadek na jezdni, katastrofa żywiołowa, którą — gdziekolwiek się wydarzy — telewizja i prasa uczynią bliską, i natychmiast załamuje się z takim trudem tworzona wizja społeczeństwa nieśmiertelnych, tak wspaniale wykpiona przez Waugha w *Drogich Nieobecnych*. Znamienne jest też to, co pisze Edgar Morin: nawet gwiazdy cierpią, ich łzy to nie zawsze reklamowa gliceryna. Tylko wymiar transcendentny czyni życie ludzkie czymś na miarę pragnień. Nie chodzi o ucieczkę w zaświaty, takie czy inne, lecz o dopełnienie teraźniejszości, bo ta nie wystarcza, jest za krótka i będzie przerwana.

Rozwinięty krytycyzm i poczucie, że nie idee (nieśmiertelne), lecz bardzo śmiertelni ludzie się liczą — odbiera ludziom współczesnym szansę pocieszenia się takim czy innym mitem. Szukają więc autentycznej transcendencji: jedną z dróg do niej jest wiara, rozumna i jednocześnie pozwalająca doświadczać Boga wiara religijna. Na gruncie takiej wiary wyrasta to, co Stefan Wilkanowicz nazwał kiedyś w „Znaku" „surrealizmem": przekonanie, że ostatecznie nie tu wszystko ma się dopełnić. Taka postawa wcale nie jest tak rzadka, jak mogłoby się wydawać.

Inną drogę stanowi filozofia, także przynosząca swoje, gorzkie może, ale jednak pocieszenie.

Wiara i filozofia mogą chyba dać podstawy pod pewien elementarny obiektywizm. Niemniej odchylenia w stronę optymizmu i pe-

symizmu są w dzisiejszych warunkach czymś bardzo zrozumiałym. Kto wie, czy dyskusja między optymizmem i pesymizmem nie będzie główną, zasadniczą dyskusją najbliższej przyszłości? Z pesymizmem wiąże się brak zaufania do natury ludzkiej, tradycjonalizm, skłonność do rządów silnej ręki. Mounier twierdzi, że pesymista, jeśli jest człowiekiem czynu, staje się faszystą. Z optymizmem łączy się zaufanie, może przesadne, beztroska, prywata, brak zainteresowania całością, która „sama się złoży". Albo, w innym kontekście, przekonanie o wszechmocy inicjatywy ludzkiej, o łatwej i prędkiej realizacji wielkich planów, niedostrzeganie ofiar, jakich ona wymaga.

Kontury tej przyszłej dyskusji już zaczynają się zarysowywać. Mamy z jednej strony z gruntu optymistyczną syntezę Teilharda de Chardin (to nie przypadek, że ten przyrodnik był także mistykiem: tu tkwi korzeń jego optymizmu). A z drugiej strony pesymizm tych uczonych, według których teorie naukowe są tylko narzędziami, nawet nie tyle narzędziami poznania co narzędziami rządzenia światem, a oni sami, twórcy tych narzędzi, są bezbronni, zdani na łaskę nieodpowiedzialnych władców.

Rozstrzygnięcie sporu nieprędko nastąpi, wymaga nowych faktów. Faktów podobnych do tych, którymi obdarzył nas najpierw Ghandi, a potem ten, który odnowił nie tylko Kościół, lecz i nadzieję jako taką: Papież Jan XXIII.

III

WĄTEK I OSNOWA

Rozważania o postawach — o różnych typach postaw, o ich perspektywach — stale nawiązywały do terminów, które na ogół spotykamy w kontekstach zaangażowanych światopoglądowo, w wypowiedziach ideologów i filozofów wcale nie neutralnych. Trudno było tego uniknąć. Mamy język światopoglądów, nie ma języka postaw (można by w szerszym zakresie posłużyć się tu językiem psychologii osobowości, lecz jego terminologia jest też mało sprecyzowana i w dodatku poza kręgiem fachowców raczej nie znana). Choć to nasuwa trudności językowe, chcę jednak utrzymać przyjęte na początku rozróżnienie między światopoglądem a postawą.

Światopoglądy kształtują postawy, rzecz znana. Lecz ciekawszy jest proces odwrotny: postawy kształtują, zabarwiają światopoglądy.

Na zakończenie wnioski idące w tę właśnie stronę.

*

Pierwsza teza: Społeczeństwa współczesne nie są światopoglądowo jednolite. Nie są też jednolite w aspekcie postaw. Te dwa podziały nie pokrywają się, wręcz przeciwnie — krzyżują się. To właśnie krzyżowanie często brane jest mylnie za przejaw interferencji samych światopoglądów.

Dajmy na to, wśród chrześcijan jest pewna grupa ludzi o postawie intelektualnej typu minimalistycznego. Ta postawa ma swój wpływ przede wszystkim na sposób, w jaki uprawiają filozofię, na ich reakcje wobec pewnych metod wykładania teologii itp. Czy to oznacza, że są to utajeni neopozytywiści? Niekoniecznie. Nie są nimi, póki nie zaakceptują jakichś konkretnych tez właśnie neopozytywistycznych. Póki rzecz dotyczy tylko stylu myślenia, zainteresowań itp., to jest tylko kwestią postawy, a nie światopoglądu jako takiego. Można być minimalistą przekonanym do np. tomizmu — czemu nie? Naturalnie, można przypuszczać, że nie minimalizm, lecz raczej spokojny krytycyzm lepiej usposabia do tego, aby być chrześcijaninem czy tomistą. Niemniej pewien minimalizm nie wyklucza wiary (czy uprawiania filozofii innej niż neopozytywiści), choć nadaje jej swoisty odcień. I powiedzmy, chrześcijanie tego typu łatwiej dogadają się z minimalistami w innym obozie światopoglądowym. Potrafią nawiązać z nimi dialog. Inny wybór, inna droga przy podobieństwie postawy — to daje do myślenia, oczywiście obu stronom. Rezultatem takiego dialogu może być czasem przekonanie przeciwnika, ale raczej rzadko. Za to na pewno dialog jest impulsem wiodącym ku postawie krytycznej, ku przezwyciężeniu ograniczeń własnej postawy. Oczywiście, do dialogu trzeba dorosnąć, minimum krytycyzmu jest konieczne już w punkcie wyjścia.

Dialog jest cenny. Lecz jeszcze piękniej, gdy ponad różnicami światopoglądów spotykają się ludzie, których łączy fakt, że zdobyli się na *surpassement*, na ów krok dialektyczny ku twórczej syntezie, ku pochwyceniu tego, o co naprawdę rzecz idzie. Takim jest na przykład spotkanie personalistów — to nie znaczy ludzi, którzy przylepili sobie taką etykietkę, czy też akceptują określoną historycznie doktrynę (np. Kanta czy Mouniera). Tu przez personalistów rozumiem ludzi widzących, naprawdę widzących w każdym tego oto człowieka, wartość samą w sobie. Tak pojęty personalizm sprowadza się ostatecznie do czegoś zupełnie najprostszego: „a bliźniego swego..."

Nie ma potrzeby tłumaczyć, co znaczą takie spotkania. Oczywiście, nie są to jedynie czy głównie rozmowy, lecz przede wszystkim wspólna robota.

Są też podobne do tamtych spotkania poszukiwaczy. Tam już

nic się nie liczy, tylko rzecz, o którą w danej chwili chodzi, ważna jest jedynie prawda do wyłuskania, choćby było nią tylko właściwe ujęcie cyklu rozwojowego pewnego pierwotniaka. Ze skupienia na prawdzie rodzi się cudowne braterstwo warsztatu, gdzie obok innych wspólnym narzędziem jest także ostrze krytyki przechodzące z rąk do rąk.

Jest wreszcie jakieś, też chyba ekumeniczne, porozumienie „surrealistów", nie oczekujących spełnienia nadziei tutaj, czy nie oczekujących go w ogóle: uczniów Eklezjastesa. I ci mają sobie nawzajem coś do powiedzenia, albo też wspólne tematy milczenia, choć jedni są smutni, a drudzy mają radość (ale nie z tego świata).

Druga teza: Krzyżowanie się podziałów światopoglądowych i podziałów związanych z polaryzacją postaw ma ogromne i to pozytywne znaczenie społeczne. Pozwala ono sądzić, że społeczeństwo pluralistyczne, w którym ludzie bywają różni — w obu aspektach — nie jest tworem sztucznym, lecz posiada właściwą sobie jedność i spoistość, jak tkanina złożona z wątku i osnowy.

Zwykle sprowadza się problem społeczeństwa pluralistycznego do kwestii tolerancji. Tolerancja jest oczywiście warunkiem koniecznym, ale nie jedynym i nie wystarczającym. Jej brak czy niedostatek oznacza tragiczne rozdarcie, przekreśla wszelkie szanse. Lecz fakt tolerancji nie prowadzi automatycznie do jedności. Tolerancja to pojęcie szerokie. Umiarkowani zwolennicy segregacji rasowej tolerują przecież murzynów. Tylko nie chcą być z nimi razem, pragną, aby istniała nieprzekraczalna granica. Tolerancja wynika czasem z obojętności, z ospałości intelektualnej i moralnej z lekceważenia innych ludzi (lud potrzebuje „opium"; mieszkańcy prowincji tacy już są, że mają złe gusty — kto by walczył z ciemną masą). Taka tolerancja nie łączy, lecz dzieli.

A co łączy? Przede wszystkim spotkania, o których była mowa w związku z poprzednią tezą. A także dialog, umożliwiający takie spotkania i wychowujący do nich.

Dialog jest potężnym bodźcem, prowadzącym ku *surpassement*. Jednym z przykładów takiego twórczego dialogu jest rozwój teologii ekumenicznej. W tej dziedzinie wyraźnie zarysowują się linie podziału według postaw, nie pokrywające się z zasadniczym podziałem na grupy wyznaniowe. A jednak w sposób paradoksalny istnienie dwóch podziałów nie powoduje jeszcze większego rozbicia, lecz przyczynia się do powstania swego rodzaju wspólnoty opartej na dialogu. Obok tego, co dzieli, zawsze jest też coś, co w innej płaszczyźnie łączy. Oczywiście, jedność tego rodzaju nie zaspokaja pragnień, jest stanem drogi — dialog prowadzi jednak do zrozumienia, że warunkiem jedności i jej szansą nie

jest proste obalenie racji przeciwnika, jego ustępstwo, względnie obustronny kompromis. Jedność może być osiągnięta tylko przez *surpassement*. A raczej osiągana.

Społeczeństwo pluralistyczne żyje dialogiem. Stale zagrożone śmiercią i rozpadem, przeciwstawia mu się twórczym wysiłkiem, walcząc ze sobą o własną integrację.

*

Trzecia teza: Szeroka wspólnota oparta na dialogu może powstać tylko wtedy, gdy uczestniczące w dialogu obozy światopoglądowe dopuszczają wewnątrz siebie różnice postaw.

Powróćmy do przykładu teologii ekumenicznej. Między poszczególnymi odłamami protestantyzmu istnieją nie tylko różnice doktryny, lecz także bardzo wyraźne różnice postaw. Protestantyzm angielskiego *Low Church* jest na przykład minimalistyczny, czego zupełnie nie można powiedzieć o kalwinizmie itp. Gdyby wszyscy katolicy byli jednakowi i musieli być jednakowi, gdyby istniała jakaś jedna, ściśle zdefiniowana „postawa katolicka", wówczas zabrakło by gruntu dla ogólnochrześcijańskiej dyskusji. Lecz szczęśliwie i nie przypadkiem najtwardszy doktrynalnie, *ex definitione* niezdolny do kompromisu w kwestiach dogmatycznych Kościół Katolicki jest jednocześnie w kwestiach postawy najbardziej ekumeniczny: mieści się w nim bardzo wiele. Różnimy się między sobą bardziej, niż różnimy się od poszczególnych protestantów i dlatego możemy dyskutować ze wszystkimi — pisze Hans Küng.

Wewnętrzny pluralizm poszczególnych grup światopoglądowych jest koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem, aby mogła z nich powstać szeroka wspólnota, aby wątek i osnowa nie zostały przerwane.

Jednorodność, jednolitość, jednostronność przeciwstawiają się jedności i podkopują ją. A wtedy przychodzi dezintegracja, rzeczywisty chaos i ciemności nie sprzyjające rozumowi. To jest prawdziwe zagrożenie — dla każdego światopoglądu.

Jeśli istotnie przemiany zachodzące w świecie współczesnym prowadzą do upowszechnienia postawy krytycznej, do rozwoju wrażliwości na wszelkie wartości ludzkie, także transcendentne, jeśli wreszcie pomimo ogólnego zachwiania równowagi obiektywizm nie jest niemożliwy, to można mieć nadzieję, że ewolucja światopoglądów będzie wiodła ku *surpassement*, a więc ostatecznie ku jedności.

Perspektywy dalekie. Ale *surpassement*, dialog, spotkania mają już dziś swoją codzienność.

Halina Bortnowska

WILLIAM F. LYNCH, SJ

O SZACUNKU DLA RZECZYWISTOŚCI

William F. Lynch, SJ, należy dziś do czołowych myślicieli amerykańskich. Urodził się w roku 1908, doktoryzował się na Fordham University, był redaktorem „Thought" i reżyserował repertuar klasyczny teatru Fordham. Obecnie wykłada na Georgetown University. Najbardziej znane jego książki, to The Image Industries *(o filmie),* Christ and Apollo: the Dimensions of the Literary Imagination *oraz* Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides. *Książka, z jakiej podamy niżej fragmenty, nosi tytuł* The Integrating Mind *(New York 1962, Sheed and Ward). Składa się ona z szeregu szkiców, analizujących kulturę współczesną (przede wszystkim w USA). Myśl przewodnia książki jest ta: wielką pokusę współczesnego świata stanowi myślenie idealistyczne, które prostą drogą wiedzie do totalizmu. „Straszliwy nawyk polaryzowania ekstremów", redukowanie skomplikowanej, bogatej rzeczywistości do czarno-białych kategorii „absolutnego" dobra i „absolutnego" zła — taka manichejska postawa prowadzi do odrzucenia* en bloc *w ciemności zewnętrzne różnych ludzkich spraw i jednocześnie do ubóstwiania innych ludzkich spraw, „do parodii absolutnego dobra". Na przeciwnych krańcach sadowią się biegunowo różne, czyste idee. Tymczasem trzeba sobie jasno zdawać sprawę, że „nie ma mowy o tożsamości c z y s t e j i d e i i d e c y z j i, choć czysta idea lubi — w swojej słabości — przybierać maskę siły, maskę decyzji. Nawet kiedy decydujemy i wybieramy, rzeczywistość nie zwalnia nas od człowieczeństwa, od sytuacji ograniczonej, doczesnej. Niezależnie od naszego wyboru — jednym z naczelnych elementów owej sytuacji jest wzajemne*

przenikanie się, wymienna współtwórczość przeciwieństw."

Wiele różnych przyczyn składa się na to, że świat dzisiejszy łatwo zapomina o przenikaniu się przeciwieństw. Jedną z tych przyczyn bywają wspaniałe osiągnięcia techniki — która stwarza złudne wrażenie, że jej prawa winny być jakimś prawem jedynym, absolutnym. Przekład fragmentów, powybieranych przez tłumacza z różnych rozdziałów ostatniej książki ks. Lyncha, zaczniemy od tej właśnie kwestii. Tytuł i podtytuły pochodzą również od tłumacza.

PRAWO I WOLNOŚĆ

TECHNIKA jest z pewnością wspaniałym osiągnięciem ludzkiego ducha, stanowiącym jakiś etap w wędrówce duszy ku wolności i ku Bogu. Nie warto się na ten temat spierać ani rozwodzić. Lecz zdobycze techniki są tak olbrzymie i fascynujące, że istnieje wyraźne niebezpieczeństwo traktowania jej jako jednego jedynego prawa ludzkich istnień: wyciąga ona wówczas na wierzch najgłębsze rejony duszy, by utożsamić je z tym naskórkowym rejonem, który stanowi jej właściwą strefę działania. Jeśli się tak dzieje, technika doprawdy parodiuje słowa Chrystusa: „Kiedy zostanę podwyższony, wszystko pociągnę ku sobie".

Tylko jeden typ cywilizacji mógłby się nie bać owego panowania techniki jako wyłącznego, jedynego prawa: byłaby to cywilizacja głęboko pluralistyczna.

Chodzi o to, że ilekroć rozwijają się wielkie zdobycze techniki, możemy ich stosownie używać i zarazem ich się nie bać tylko wówczas, kiedy obok nich istnieją inne, równie potężne struktury rzeczywistości, które tak pięknie harmonizują z ludzką duszą i tak odpowiadają różnym jej rejonom, że samo ich istnienie i atrakcyjność nie pozwalają, by w społeczeństwie działało wyłączne prawo techniki. Można to ująć tak: osobowość człowieka funkcjonuje na różnych (pod względem ważności i jakości) poziomach istnienia, na różnych płaszczyznach energii. Dla pełnego i swobodnego ich rozwoju staje przed prawdziwie dojrzałą cywilizacją konieczność, by odpowiadająca im, zewnętrzna struktura rzeczywistości pełniła funkcję prawa, funkcję rozważnie wytyczonego szlaku do wolności czy też wyzwolenia. Technika pozwoli jakiejś części człowieka na przyjazny, wyzwalający kontakt z wymaganiami materii. Wielka, najwyższej jakości zdobycz artystyczna prowadząc rozległe strefy osoby ludzkiej ku ekspresji, ku wolności, nie dopuści, by owe strefy zostały zadławione pod ciężarem tandetnych, sentymentalnych

i płytkich wytworów, dostarczanych przez techników rozrywki i rozrywkowe trusty. Państwo, czyli społeczność polityczna, wyzwoli społeczne instynkty człowieka tak, by mogły działać pospołu w miłości i wolności. [1] Związek Kościoła z najgłębszymi rejonami duszy jest tematem tak rozległym, że trzeba go tu skromnie pominąć.

Wolność osiąga się i tworzy tylko wówczas, kiedy się człowiek porusza w określonym, konkretnym świecie. Każda inna forma wolności to kompletna fikcja, nierealny sen, ucieczka w marzenia o wolności. Ale czy poruszanie się w tym życiu, na tym odcinku historii, między tymi ludźmi, ku tej śmierci (tej ewentualnej bombie) — czy oznacza ono, że prawdziwa wolność musi osiągnąć nad tymi sprawami absolutną władzę, albo nie będzie wolnością? Nic podobnego. Śmiem nawet twierdzić, że jest całkiem przeciwnie: taka absolutna namiętność do władania doczesnością oznacza koniec wolności dla społeczeństwa i dla duszy ludzkiej, albo dla obojga.

Absolutna władza nad doczesną rzeczywistością byłaby końcem wolności dla społeczeństwa. „Zamknięte" społeczeństwo dąży do chwili, kiedyby mogło powiedzieć: mamy system całkiem zabezpieczony przed upadkiem; mamy wodza, któremu możemy zaufać bez reszty i który daje nam poczucie boskiego ojcostwa; mamy konstytucję, która niezłomnie odsunie od nas wszelkie zakusy na wolność polityczną — i to bez żadnego dalszego udziału naszej myśli czy naszych postępków. Krótko mówiąc, zbudowaliśmy nienaruszalny pas bezpieczeństwa... Do czegóż to wszystko prowadzi, jeśli nie do wykrętnego i kłamliwego chronienia się poza owym pasem przed wszelkimi dalszymi wtargnięciami doczesnej rzeczywistości lub samego Boga?

Jeśli zatem społeczeństwem wolnym jest społeczeństwo otwarte, rządzone oczywiście przez ład, lecz nie przez jedną z wielkich mistyk współczesnego świata; jeśli to społeczeństwo nie jest przykute jak niewolnik do jakiegoś stałego, absolutnego punktu — w takim razie i absolutne władanie rzeczywistością nie stanowi formy wolności, lecz formę niewoli. Chcieć przewidywać i uprzedzać wszelką ewentualność — to nie jest wolność: bo tego rodzaju władza nad rzeczywistością jest niemożliwa, a tymczasem — w naszym namięt-

[1] Bo prawa winny być akceptowane tak, jak to opisuje Ajschylos: król Argosu najpierw przeżył udrękę duszy, która w głębi samej siebie szukać musiała podstaw i wskazówek właściwego działania w ciężkiej alternatywie — a potem objawił swemu ludowi pełnię, całość tego procesu — zaczem wszyscy mogli osobiście przeżyć go od nowa i zgodzić się wewnętrznie na wnioski władcy — by na koniec dobrowolnie i zarazem w pełnej jedności z królem wziąć na siebie wszelkie konsekwencje.

nym dążeniu do bezpieczeństwa choćby i kosztem wolności — udajemy, że przecież jest możliwa. Tym sposobem — zamiast czynić z prawa drogę do wolności — czynimy z niego parodię Boskiego Oblicza i Niebieskiej Jeruzalem. Zamiast żeby prawo zacierało się stopniowo jako prawo, będąc przez ludzkie serca przyjmowane coraz ochotniej, tkwi ono poza człowiekiem, staje się sztywne i nienawistne, przygniata ciała i dusze.

Jeśli tak się rzecz ma ze społeczeństwem, o ileż bardziej z jednostką — gdy ta upiera się, w celu pozbycia się lęku, że można w ten sposób opanować rzeczywistość. Całą swoją energię — dzień po dniu — zużywa taki ktoś na planowanie, co robić, żeby go nie zaskoczyła jakaś niezaplanowana rzeczywistość w postaci czy to człowieka, czy Boga.

Widzimy zatem dwie formy niewoli: w płaszczyźnie osoby — nerwica, w płaszczyźnie grupy społecznej — ideologiczna „koncepcja" czy „program". Nerwica to manichejska w zasadzie nieufność (albo niepojętność) wobec najgłębszych wartości tej fundamentalnej otchłani bytu, jaką jest osoba ludzka — otchłani trwającej pod wszelkimi absolutnymi utożsamieniami osoby z określonymi kategoriami. Nasza nerwicowa epoka traci ów kontakt z bytem i przez reakcję ustawia w duszy najrozmaitsze sztywne i absolutne szańce, które za wszelką cenę muszą bronić niegodziwych rzekomo głębi przed najazdem rzeczywistości. W społeczeństwie funkcję tego rodzaju pełni ideologia. Podobnie jak dusza ludzka, historia również jest migotliwym, rozkwitającym procesem, pchającym człowieka ku takiej wolności, takiej pełni świadomości, jakie osiągnięte być mogą jedynie w Bogu. Lecz ideolog wybiera jakąś jedną, ciasną formę — niech to będzie rasa, klasa, business, praca, rolnictwo, partia, polityk, rycerz na białym rumaku — i wtłacza całość bogatej, wielostronnej rzeczywistości w taką wszechwyjaśniającą kategorię.

Kiedy to piszę, przychodzi mi na myśl, że w dzisiejszych czasach głównym naszym lękiem nie jest wcale lęk przed prawem. Jeżelibyśmy bowiem słuchali go we wszystkich jego postaciach, byłoby to po prostu posłuszeństwo wobec wszelkich form rzeczywistości. Można chyba śmiało powiedzieć, że osoba ludzka — poprzez sam akt wierności wobec konkretnych sytuacji — ujawnia wciąż rosnące pragnienie rzeczywistości, cokolwiek by ona ze sobą niosła; ale i w samej rzeczywistości występuje podobne dążenie: chce ona niejako, by się jej powierzyć, lecz zabrania bałwochwalstwa. Tak samo autentyczne prawo: niewątpliwie żąda oddania i czci; wie, że można je określić jednoznacznie i wedle jasnych zasad, ale nie rości sobie pretensji do ujmowania wszelkiej rzeczywistości. Powiada z całym realizmem: mam braci i siostry; nie

jestem Twoim Bogiem. Pomogę stworzyć wolność w Tobie, lecz w trakcie tego nie odbiorę Ci wolności. Boisz się rzeczywistości otwartej i nieokreślonej, którą niesposób zredukować do jednej myśli jednego umysłu. Nie chcesz chrześcijańskiej przygody, w obrębie której nad rzeczywistością „panować" można tylko przez Wiarę, Nadzieję i Miłość, zakorzenione jedynie w Bogu Żywym. Nie chcesz prawdziwego ładu w swym życiu, ładu który budować trzeba żmudnie przy pomocy złożonej m y ś l i i sprężystego łączenia przeróżnych form ludzkiego u c z u c i a, zamiast opierać ów ład na jednej myśli czy jednym uczuciu. Chcesz, abym nawet ja, prawo, kiedy przybieram postać jakiejś jednej, stałej zasady (np. „kochaj bliźniego twego"), abym nawet ja krzepło — w sensie zamknięcia się na wszelką dalszą myśl, wysiłek, lub przystosowanie się do sytuacji. A wszakże i św. Tomasz powiedziałby napewno, że mamy kochać bliźniego nie w jakiś sposób jednoznaczny, niezmienny, lecz rozmaicie, proporcjonalnie, zależnie od tego, czy bliźnim jest matka, czy ojciec, brat, siostra, krajan, przyjaciel czy wróg, chory czy zdrowy, w słonecznym, znojnym upale czy w zadumie chłodnego wieczoru. To prawda, że ja, jako prawo, określam wyraźnie to wszystko, co ma związek ze mną, ale nie chcę i nie będę robić dla siebie tego, co matki mają robić dla niedorosłych jeszcze dzieci: nie wytyczę ci przyszłości i nie wyjaśnię wszelkich swoich odmian, na jakie możesz się natknąć. Krótko mówiąc — określam wszystko i nie określam niczego. Robię dwie rzeczy: nakazuję ci iść za mną (bo mieszka we mnie wolność), ale nie potrafię powiedzieć, jaką kolejno przyjmę postać, jakie proporcje, w jakiej mierze analogiczny sposób bytowania. Łudzisz się mniemając, że jeśli uda ci się zamknąć teraźniejszość i przyszłość, uprościć je, opanować i zdeterminować — wyzbędziesz się wszelkiej trwogi. Myślisz, że zdołasz wynaleźć jakąś imitację prawdziwej miłości, jakąś wszechogarniającą mistykę polityczną, która ci zapewni fizyczne bezpieczeństwo, albo jakieś jedno jedyne uogólnienie, które stanowić będzie ochronę emocjonalną, czy też jakąś prostą, dobitną formułę, która zatrzyma dążenie Twej duszy ku Bogu w granicach, jakie sam wyznaczysz. Lecz okazuje się, że w takich przestrzeniach ograniczonych i zamkniętych mieszka trwoga, a wolności nie znają.

SZTUKA, TEOLOGIA I ŻYCIE

Technicy i przedsiębiorcy kultury masowej, posługując się bardzo skuteczną taktyką, wmówili wielu ludziom, że są po ich stronie — po stronie „ludu": że to właśnie oni jedni mówią językiem ludu, wiedzą, czego chce lud, że to oni — biedacy — są pod obstrzałem krytyków i innych intelektualistów, cierpią więc krzywdę wespół z ludem. Sądzę przeciwnie, że to właśnie owi technicy wyzyskują

lud w imię tandety, lecz muszę tu dodać, że istnieje też takie zjawisko, jak wyzyskiwanie ludu w imię dobra. Istnieje bowiem taka postawa: w aspekcie kultury lud jest do niczego, ale w imię dobra odwiedziemy go od prawdziwych jego przekonań — skuszeni naszą przynętą ludzie odejdą od tego, czym w istocie są; my jedni wiemy, jak być powinno. Na szczęście nie ma powodu ustawiać się w tak słabej i sztucznej pozycji: z pewnością niedaleko zajedziemy, jeśli nie będziemy mieć wiary w ludzi. Wydaje się pewne, że zanim zaczęliśmy traktować literaturę i sztukę jako coś odrębnego, wielcy artyści szukali swych surowców w sercach ludzi i ostatecznie tylko tym się od nich różnili, że w imieniu kobiet i mężczyzn potrafili powiedzieć to, czego tamci powiedzieć nie umieli.

Z drugiej strony — jeśliby to przekonanie (że w zasadzie instynkty ludu są zdrowe) okazało się mylne, to pomyłka byłaby ogromna i narazilibyśmy się na wielką stratę energii w imię marzenia. Trzeba spojrzeć w oczy tej sprawie i jasno postawić sobie pytanie, co naprawdę myślimy.

Aby wyeliminować zbędne wywody, posłużymy się słownikiem komercjalizmu tak dalece, jak to tylko będzie możliwe bez urażenia naszego poczucia godności religii i sztuki. Zgódźmy się od razu, że wszyscy pragniemy rozeznać potrzeby ludzi i zaspokoić je.

Na początek wysunąłbym — jako rdzeń dyskusji — twierdzenie, że najgłębsza potrzeba to potrzeba kontaktu, potrzeba związku z rzeczami, z innymi ludźmi, z Bogiem. Leży ona u podstaw wszelkich innych potrzeb człowieka. Nie jest żadnym zbytkiem czy dodatkiem. Jest fundamentalna, pierwotna, wieczna i powszechna. Stanowi po prostu powietrze, jakim musi oddychać każdy człowiek — biedny czy bogaty, zdolny czy nie. Każdy wie, że prawdziwa samotność to piekło, że jedność to pokój. Nie mówię o „stadności" ani o różnych tanich, wulgarnych towarzyskościach. Bo nawet potężny nasz głód niezależności jest tylko jedną z form potrzeby, aby wejść w kontakt z samym sobą, aby zyskać prawdziwą identyczność, aby nie zgubić smaku własnej duszy, która jest perłą bez ceny.

Oto namiętne powołanie teologii, religii i sztuki, prawdziwej sztuki: mają zadowalać — każda na swój sposób — tę ogromną potrzebę, dając człowiekowi kontakt z rzeczami, z ludźmi, z Bogiem. Teologia i sztuka stale tropią rzeczywistość i stale posługują się różnymi sposobami, by rzeczywistość odkryć, tak żebyśmy mogli wejść z nią w kontakt. Lecz instynkt handlowy jako taki nie interesuje się rzeczywistością; jego zawodowy impuls skłania go — jak to wyraźnie dziś widać — by rzeczywistość zakrywać. Zapamiętajmy to przeciwstawienie: odkrywanie i zakrywanie. Tu

bowiem tkwi jądro konfliktu między komercjalizmem i sztuką, a także między komercjalizmem i religią.

Niestety, nie zawsze pojmujemy, że zarówno teologia jak sztuka mają wspólne powołanie: doprowadzić nas do styku z rzeczywistością. Długo i dosyć powszechnie panowała całkiem odwrotna, romantyczna koncepcja zarówno teologii jak sztuki. Wytworzyliśmy sobie mianowicie taki obraz naczelnego dzieła wyobraźni: ponieważ rzeczywistość, jaka nas otacza począwszy od rewolucji przemysłowej, jest niezbyt interesująca, zatem chcąc nie chcąc musimy stworzyć lepszą rzeczywistość, taką jakiej nigdy w życiu nikt nie widział. Łatwo było doprowadzić takie rozumowanie o sztuce do ostatecznych wniosków w postaci ŚMU (środki masowego upowszechnienia), zwłaszcza filmu i telewizji, gdzie czysta fantazja, nieprawdopodobne okropności, unowocześniony, zawsze zwycięski rycerz na białym rumaku i wielkie epopeje Hollywoodu dają nam świat marzenia w braku przyzwoitego świata jawy. Mamy tu do czynienia z namiastkami rzeczywistości.

Zaczynam coraz wyraźniej przypuszczać, że podobny wiatr, jaki wieje w sztuce i we wszelkich dziedzinach powszedniego życia, powieje także w naszych reakcjach teologicznych. Na pewno człowiek nie jest sklejanką i po prostu nie da się twierdzić, że nasz smak i kultura pożeglują w jednym kierunku, a tymczasem nasza teologia wysteruje nas prawidłowo w kierunku Boga. Trzeba by sporo nad tym pomyśleć, ale chyba warto: czy przypadkiem wymagania i obelgi wobec sztuki nie okażą się takie same wobec teologii. Sztuce mówi się, że jest tylko snem czy widowiskiem, czy ostrą podnietą — ale wszak i teologię wypychano nieraz (od XIX wieku) poza obręb ludzkiego świata, mówiąc jej, że jest transcendentna więc niechaj pilnuje swego nosa...

Zatem powierzchowny obraz, jaki otrzymujemy, wygląda tak, że ten świat, z jakim normalnie mamy do czynienia, dzieli się na trzy części. 1) Istnieje przede wszystkim duch religijny, który trzeba określić jako transcendentny, nie z tego świata; nie ma on nic wspólnego z bezpośrednio daną, ludzką rzeczywistością; może co najwyżej zajmować się ściśle ograniczonymi problemami moralnymi. 2) Następnie mamy rejon artysty, rejon sztuki, która także zajmuje się różnymi sposobami ucieczki od naszej ludzkiej doczesności i ma związek z czymś dosyć mętnym, zwanym kulturą czy smakiem, co jest dostępne tylko inteligenckiej elicie. 3) W końcu jest duch businessu, duch handlu, który chlubi się męską praktycznością i służy prawdziwemu porządkowi. Tylko ten duch ma styczność z ludem i z konkretem. Oto z grubsza biorąc obraz, jaki się przed nami stawia i słownictwo, jakiego się używa; oto fałszywe poglądy, jakie usiłuje się nam wmówić.

Takie więc jest założenie: że człowiekiem rzeczywistości, człowiekiem ludu jest businessman, nie *homo religiosus* lub artysta. Tymczasem jeden z naczelnych problemów naszej cywilizacji stanowi właśnie rozziew między businessem a rzeczywistością. Przeciętny businessman, a wraz z nim przeciętny urzędnik, bywa nieraz o wiele stopni oddalony od tej konkretnej rzeczy, z jaką ma do czynienia. Jeśli inwestuje, inwestuje w cyfrę czy w szansę rynkową, czy w nazwę. Mało jest dzisiaj właścicieli rzeczy. Są inwestorzy i managerowie. Poważnie upadło w naszych czasach rzemiosło, które styka człowieka z rzeczami poprzez oczy i uszy i ręce. Bardzo często, gdy mamy do czynienia z rzeczą, pracujemy tylko nad jej częściami na pasie transmisyjnym.

Co nam więc przynosi duch komercjalny w swej postaci skrajnej? Zmierza do zbudowania cywilizacji, w obrębie której nie mamy owego niezbędnego kontaktu z samymże istnieniem, kontaktu, jakim syci się życie człowieka. Komercjalizm nieustannie, w ciągłym pośpiechu szuka jakiegoś styku z rzeczywistością, któremu zarazem nie pozwala się urzeczywistnić.

Rzeczą, jakiej komercjalna część naszej duszy potrzebuje najbardziej, jest świat sztuki, świat artysty; lecz komercjalizm swoim tchnieniem zatruwa, zabija ten właśnie świat. Oszałamiające tempo businessu czyni sztukę tym bardziej potrzebną dla naszej cywilizacji; przynajmniej sztuka i kultura winny stanowić terytorium, gdzie nie wkroczył komercjalizm. Ale stało się inaczej; skutki są opłakane.

Powtórzmy raz jeszcze: potrzebujemy rzeczywistości, nie możemy bez niej żyć. Czymbykolwiek ona była, we wszelkiej postaci — gdy przybliżymy się do niej, gdy wraz z artystą dostrzegamy, co znalazł, przestaje na jakiś czas istnieć potrzeba tego, co T. S. Eliot nazywa „dystrakcją od dystrakcji". Powiadam „na jakiś czas", i to ważne, bo nie wolno nam ubóstwiać dzieła sztuki, ale przynajmniej mówi nam ono, że życie warte jest, by je przeżyć — a to najważniejsze bodaj poczucie teologiczne, jakie mieć można. Artysta spełnia wobec nas to, co dobry lekarz wobec psychopaty: pozwala nam nawiązać kontakt. A cóż innego zrobi dla nas pewnego dnia Bóg, jeśli nie to właśnie?

Artysta prowadzi nas rytmicznie, przez określone zabiegi konstrukcyjne, w samo serce rzeczywistości — nie zaś w serce snu. Romantycy uznali, że ich powołaniem jest przeniesienie nas z nędznej, komercjalnej powszedniości do transcendentnego świata fantazji. Lecz wielcy artyści przenosili nas zawsze w głębiny tego świata, który znamy, który stworzył Bóg. Spójrzmy na przykład na dzieło dramatopisarza. Mocą kolejnych, powiązanych ze sobą wydarzeń przenosi nas rytmicznie i potężnie ze świata fałszywej

wielkości na dno naszej ostatecznej słabości. Spójrzmy na Edypa, na Leara, na nieszczęsnego Hamleta. Znikają fantazje, udawania, fałszywe marzenia o wielkości, od których zaczyna się dramat. Słabość i małość są tak ogromne, że wcale nie zanikają do rozmiarów nie wartych wzmianki; przeciwnie, otwiera się otchłań małości. Teologicznie rzecz biorąc — to jest miejsce, gdzie rodzą się synowie Boży.

Staram się tu przedstawić teorię dzieła sztuki jako dzieła, które odkrywa rzeczywistość. Warto bliżej zbadać tę sprawę; wokół niej bowiem wieść będziemy główny spór z producentami obrazów ŚMU. Jeśli sądzić wedle obecnego stanu rzeczy, uważają oni, że rzeczywistość trzeba zasłaniać. Prawdziwa sztuka pozwala nam przejść od snu do jawy i przejście to wytrzymać. Obecny stan telewizji i spora część kultury filmowej przenosi nas ze świata jawy w świat snu. Rozwijanie takiej fałszywej, unikowej wrażliwości w dziedzinie kultury wywołuje jak najgorsze skutki, między innymi w porządku politycznym, militarnym i społecznym. Bo jeśli w jednej dziedzinie myślimy tak a nie inaczej, podobnie będziemy myśleć w innych dziedzinach. Będziemy zakrywać rzeczywistość polityczną, militarną i społeczną, której powinniśmy spojrzeć w oczy.

Jeśli względnie łatwo dostrzec w USA głębokie związki między stanem naszej wyobraźni a poziomem naszego rozumu społecznego, to nie wiem, czemuby miało być trudniej dostrzec takie związki między stanem wyobraźni — to znaczy stanem ludzkiej wrażliwości — a stanem teologii i religii. Bóg jest przemożną rzeczywistością, wobec której trzeba stanąć i z którą w końcu niesposób igrać, używać jej, przekręcać i zmieniać, jak się nam podoba. Boga nie sposób przerabiać na inne bogi. *Tu autem idem ipse es.* Tyś zawsze ten sam.

Musimy spotkać Go zgodnie z tym, jaki naprawdę jest, a nie zgodnie z kształtem naszych własnych konstrukcji, naszych własnych prywatnych snów i naszych własnych idei, czystych i jednoznacznych. Bóg może być odkrywany i zakrywany zależnie od tego, jakie wytworzyliśmy w sobie sprawności duchowe. Nie ma mocniejszych determinant wyboru jednej z tych dróg niż obyczaje i stan naszego sumienia oraz obyczaje i stan naszej sztuki.

Ale rzeczywistość Boga — stwierdźmy to ze czcią — jest tylko jednym z dwóch składników teologicznego obrazu. Składnikiem drugim jest rzeczywistość człowieka. Powiedzmy najprościej; podobnie jak człowiek musi mieć do czynienia z Bogiem takim, jaki jest (sztuka zaś pomoże mu nabyć różnych pośrednich sprawności, które mu w tym kontakcie pomogą), tak Boga i artystę musi cudownie sprzymierzać to, że obaj mają do czynienia z rzeczywistością człowieka. Nie chodzi o dwunoga ozdobionego głową, o maszynę,

którą można kręcić dowoli, o czarownego głupca, o zabawną postać z nieprawdziwego zdarzenia, ale o człowieka takiego, jakiego stworzył Bóg i jakiego wciąż odkrywa prawdziwy artysta. Przedziwnie uczyniony został człowiek, do dobra i do zła. Ma w sobie zalążki wszystkich grzechów głównych, ale też zalążki wiecznej chwały. Nie jest tak, że Bóg stworzył jeden przedmiot, zwany człowiekiem a potem — by go zbawić — całkiem inny przedmiot poprowadził przez łaskę swoją do chwały. Analogicznie rzecz się ma ze sprawnościami artysty: jego surowiec to konkretny człowiek, taki jaki jest i zawsze będzie; ale prawdziwy artysta posiada jak gdyby naturalną łaskę, którą prześwietla ów surowiec; rozporządza własnymi formami osądu i własnymi rytmicznymi sposobami, by prowadzić człowieka — poprzez niego samego i poprzez świat — do pokoju i piękna.

Nie żądajmy zatem nigdy od artysty, pod wpływem jakiejś zawieszonej w powietrzu, spaczonej pobożności lub osobistego sentymentalizmu, by przedmiotem jego stawał się człowiek taki, jaki n i e jest. Nie nawołuję tu do płaskiego realizmu; przypominam, że artysta — w swej maleńkiej skali — musi robić to, co na wielką skalę robi Bóg. Ta zasadnicza sprawa: obrona właściwego miejsca ludzkiej wrażliwości w religii i w sztuce, staje o wiele wyraźniej w świetle Biblii, w świetle spraw Boga z narodem Żydowskim. Chciałbym zacytować fragment wspaniałych komentarzy do tej kwestii benedyktyńskiego uczonego, Dom Celestyna Charlier, z jego *The Christian Approach to the Bible*. Oto co mówi autor o wielkiej postaci Dawida:

> Dawid, najpiękniejszy klejnot w koronie ludzkości, jakby naznaczony boskim piętnem... Trudno wiedzieć, co bardziej zdumiewające u tego najnaturalniejszego z ludzi: jego triumfy czy klęski, piętno jego miłości czy namiętność pożądań, głębie, w jakie spadał, czy szczyty, na jakie wynosiła go miłość do Boga. Byli przed nim ludzie, którzy jakoś zapowiadali Mesjasza, zjawią się po nim inni, którzy tę zapowiedź uzupełnią. Izajasz ukazał nam przyszłe dostojeństwo, Jeremiasz — bolesne współodczuwanie, Nehemiasz — łagodność, a Machabeusze — wielkoduszność, heroiczną i miłującą pokój. Ale Dawid był tym wszystkim naraz. Dopełnił się w nim paradoks człowieka, który uczyniony został na obraz i podobieństwo Boga, a jednocześnie woła o zbawienie z głębokości swej duszy. Nie będzie już nikogo takiego jak Dawid aż do przyjścia Tego, który przywdzieje „podobieństwo grzesznego ciała".

Współczesnej kulturze amerykańskiej musimy przywrócić coś na kształt tego właśnie obrazu człowieka. Obraz ten leży niezmiernie

daleko od zasięgu wzroku dzisiejszych producentów obrazów — prócz kilku, niekiedy wspaniałych wyjątków, które wszyscy podziwiamy i kochamy. Jest to obraz, który wymaga współpracy wielu artystów i twórczych teologów i wielu jeszcze innych ludzi; wymaga pozytywnej energii wielu jednostek i wielu grup społecznych.

Pragnę dorzucić jedną jeszcze uwagę. Wcale nie uważam, żebyśmy musieli bez reszty oddawać się tragicznemu lub jednoznacznie poważnemu poglądowi na człowieka. Może najlepiej ująć tę kwestię tak. Dopiero wówczas, kiedy przyswoimy sobie obraz człowieka poważny i pełen wielkości, chociaż trudny i zawiły — dopiero wówczas możemy sobie pozwolić na bawienie się wszelkimi innymi ujęciami — fantazją, marzeniem, nonsensem, różnymi gatunkami komizmu, szczyptą głupoty lub czasami nawet brutalności, wieloma jeszcze innymi cechami dzisiejszej produkcji obrazów.

Bo z chwilą, kiedy ponownie odkryjemy i utwierdzimy rzeczywistego człowieka — z tą chwilą uzyskamy wolność dzieci Bożych i będziemy mogli powiedzieć, że każda z tamtych spraw, w ogóle wszystko, na co stać wynalazczość człowieka, „okrom grzechu", może znaleźć właściwe miejsce w ludzkiej wrażliwości i w prawdziwym obrazie człowieka. Nie będzie to obraz prosty.

William F. Lynch, SJ
tłum. Jacek Woźniakowski

EDGAR MORIN

D U C H   C Z A S U

Drukowany niżej tekst jest ostatnim rozdziałem głośnej książki pod tym samym tytułem: L'esprit du temps, *Paris 1962, Grasset. Podtytuł książki brzmi:* Essai sur la culture de masse. *Ów ostatni rozdział streszcza i sumuje wiele wątków myślowych, szerzej rozwiniętych w rozdziałach uprzednich; kiedy się go czyta oddzielnie, błyskotliwa dialektyka autora może chwilami robić wrażenie pośpiesznego efekciarstwa. Nie sposób jednak opowiadać tu „własnymi słowami" te uprzednie rozdziały, pełne wnikliwych i bystrych spostrzeżeń; poprzestańmy na jednej tylko uwadze, która przydać się winna dla lepszego rozumienia tekstu. Głównym bodaj przedmiotem „Ducha czasu" jest* w y o b r a ź n i a *współczesnego człowieka: modele życiowe, aspiracje, marzenia, mity dnia dzisiejszego.* Świat wyobraźni, to wielokształtny i wielowymiarowy z a ś w i a t naszych żywotów, który je zresztą zewsząd opływa. To nieskończony potok możliwości, który towarzyszy temu co aktualne, czyli jednostkowe, ograniczone, skończone w czasie i przestrzeni. To struktura antagonistyczna i dopełniająca względem tego, co nazywamy światem rzeczywistym, bez której nie istniałby zapewne dla człowieka ów świat rzeczywisty lub raczej — ludzka rzeczywistość... Kultura stanowi coś na kształt systemu neurowegetatywnego, który poprzez swoją sieć irygacyjną nawadnia rzeczywistość wyobraźnią, wyobraźnię rzeczywistością. To nawadnianie odbywa się dwojako — metodą projekcji i metodą identyfikacji... *Ta teoria świata wyobraźni* — de l'imaginaire — *stanowi klucz do książki Morina, przesłankę rozumowania radykalnie odmienną, niż np. poglądy Williama F. Lyncha, który w tymże numerze „Znaku" mówi*

o ludzkim głodzie rzeczywistości. Chcąc śledzić myśl Morina trzeba tę przesłankę rozumieć, lecz bynajmniej nie musi się przyjąć jej za swoją aby zgodzić się na wiele bystrych spostrzeżeń autora. Podobnie — zadziwiająco płytkie utożsamianie przez Morina religii i mitu nie przeszkadza mu analizować wnikliwie pewnych namiastek „wielkich transcendencji" w kulturze masowej.

PYTANIE

KULTURA masowa stawia pewien problem zasadniczy.

Nie chodzi o problem jej wartości artystycznej. Przeciwstawianie Debussyego i Armstronga, to błahe i głupie.

Nie chodzi o problem jej wartości humanistycznej. Przeciwstawianie Montaigne'a i Dean Martina, Sokratesa i Jerry Lewisa, to osielstwo.

Nie chodzi o problem alienacji: termin ów nie ma żadnego sensu, jeśli odnosi się do wszystkiego, co imaginacyjne, do marzenia i rozrywki, bo w takim razie alienacja jest i pozostanie organicznie związana z człowiekiem, więcej — konieczna dla człowieka. Termin ów nie ma żadnego sensu, jeśli odnosi się tylko do świata kapitalizmu, zważywszy, że wszędzie indziej życie codzienne też podlega alienacjom ekonomicznym, politycznym, ideologicznym, kulturalnym. Nie ma na koniec sensu ów termin, jeśli uwzględnia tylko kulturę masową, nie zaś jej podwalinę.

Podobnie jak Marks sprowadzał krytykę Świętej Rodziny do krytyki rodziny ziemskiej, tak też trzeba sprowadzić krytykę olimpijskiej mitologii do krytyki Beocji przemysłowej. Otóż jeśli wziąć pod uwagę, że tej krytyki nie sposób ograniczyć do krytyki kapitalizmu (ponieważ — choć wynikła z kapitalistycznego rozwoju — stanowi ona odpowiednik rzeczywistości głębszej i bardziej złożonej, jak się to pokazuje z jej widocznej już atrakcyjności w ZSRR i w demokracjach ludowych), to krytyka owa otwiera się na problem wielowymiarowy i globalny: chodzi o kierunek, jaki przybiera życie w najbardziej na globie rozwiniętej strefie techniczno-przemysłowo-konsumpcyjnej; jaki przybierze ono nieuchronnie we wszelkim społeczeństwie konsumpcyjnym, jakakolwiek by była ideologia oficjalna.

MITOLOGIA ZIEMI

Kultura masowa jest embrionem religii ziemskiego zbawienia, lecz brak jej obietnicy nieśmiertelności, brak elementu sakralnego i boskiego, by mogła w pełni stać się religią. Wartości indywidualne, jakie głosi — miłość, szczęście, spełnienie osobistych możli-

wości — są chwiejne i nietrwałe; ziemska, śmiertelna jednostka — podwalina kultury masowej — sama jest szczytem chwiejności i nietrwałości; kultura ta splotła się z biegiem historii, jej rytm to rytm aktualności, uczestnictwo w niej jest zabawowo-estetyczne, jej konsumpcja laicka, jej stosunek do świata realistyczny.

Toteż olimpijczycy kultury masowej nie są prawdziwymi bogami; bohaterowie fikcji są śmiertelni, jak i my. Rozwój mitów ulega w tej kulturze atrofii: nie ma mitu stworzenia świata, nie ma kosmogonii, Objawienia, Tablic. Wre manichejska walka Dobra ze Złem, ale bez Ormuzda i Arymana, Boga i Szatana. Przeznaczenie i Opatrzność występują tu stale, lecz jako moce tajemne, nie w postaci uosobionych obecności.

Sprzeczność — żywotność i słabość — kultury masowej polega na tym, że utrzymuje i rozwija ona procesy religijne na pożywce skrajnie laickiej, procesy mitologiczne na pożywce skrajnie empirycznej. I na odwrót: procesy empiryczne i laickie na pożywce idei-matki współczesnych religii, jaką jest indywidualne zbawienie.

Toteż — mimo jej kruchości instytucjonalnej, mimo jej niemożności, by stać się religią zbawienia ziemskiego, mimo realizmu, który skądinąd jest jej potrzebny, mimo jej lichej, nietrwałej podwaliny — kultura masowa snuje mitologię jednostki XX wieku. I na odwrót: mimo tej mitologii, pozostaje laicka i przyjemna.

Kultura masowa, która nie potrafi naprawdę wykrystalizować się w religię życia prywatnego, nie potrafi również zapuścić korzeni poza sferą prywatną. Jak nie może się zinstytucjonalizować w religię, tak też nie może oprzeć się na władzy doczesnej i dysponować aparatem przymusu. Nie może dysponować szkołą, partią, wojskiem, państwem. Opiera się jedynie na rynku, na konsumpcji, na pożądaniach. Nie ma sztandarów — co najwyżej fotografie gwiazd i pin-up-girlsów, nie ma rytuałów czy kultów — co najwyżej rozdawanie autografów i oklaski publiczności.

Imperializm kultury masowej czerpie dziś potężne siły z tego, co prywatne i doczesne, ale też z tego płynie cała jego słabość. Istotnie pozbawia on częściowo rodzinę, szkołę, ojczyznę ich roli formującej — w tej mierze, w jakiej z „modelami" ojca, wychowawcy, wielkich ludzi konkurują zwycięsko nowe modele kulturalne. Istotnie zbawieniu religijnemu wydziera część jego substancji proponując możliwość szczęścia doczesnego. Lecz przed tym imperializmem wznoszą się bariery i granice. Państwa i religie powstrzymują swymi cenzurami *libido*, która inaczej stałaby się nieokiełzana. Przede wszystkim zaś religia, państwo, naród, partia żyją tymi składnikami ludzkiej rzeczywistości, które kultura masowa może częściowo wydrenować, ale których nie może ogarnąć. Religia dysponuje horyzontami zaświatów, jej potęga wznosi się

tam, gdzie cześnie kultura masowa: u wrót rozterki i śmierci. Państwa, narody, partie opierają się na takich formach zbiorowego uczestnictwa i takich strukturach społecznych, o których kultura masowa nie wie nic.

Chciaż więc kultura masowa zdobywa sobie pole działania, podgryzając lub spychając inne kultury, nie zdoła ona religii i państwa ani zatopić, ani spowodować ich rozkładu.

WYPUKŁE I WKLĘSŁE

Obcowanie człowieka z jego sobowtórami, w którym kształtuje się indywidualna świadomość człowieka, jego osobowość, a zarazem utrzymują się kompensacyjne stosunki ze światem wyobraźni — otóż obcowanie to dokonuje się w części poprzez kulturę masową. W kulturze masowej wymieszanie między światem wyobraźni i światem rzeczywistym jest o wiele bardziej intymne, niż w mitach religijnych czy baśniowych. Świat wyobraźni nie rzutuje na niebo, lecz zakotwicza się w ziemi. Bogowie czyli gwiazdy i olimpijczycy, demony czyli zbrodniarze i mordercy — są wśród nas, z naszego szczepu, śmiertelni, jak i my. Kultura masowa jest realistyczna.

Ta bliskość między biegunem wyobraźni i biegunem rzeczywistości pozwala na nieustanne elektrolizy. Co stanowi oryginalność, swoistość kultury masowej, to skierowanie części konsumpcji wyobraźniowej, za pośrednictwem procesów identyfikacji, ku urzeczywistnieniom. W społeczeństwach zachodnich ów rozwój konsumpcji wyobraźniowej wywołuje wzrost rzeczywistego popytu, rzeczywistych potrzeb (coraz to bardziej nasiąkniętych imaginacją, jak np. potrzeby standingu, luksusu, znaczenia); wzrost ekonomiczny przybiera kierunek, który sto lat temu był nie do pomyślenia: dąży do zrealizowania świata wyobraźni. Co więcej samo życie — przynajmniej na pewnym średnim poziomie, między dwoma zmiennymi progami — pochłaniane bywa w coraz większej mierze pod działaniem kultury masowej. Uczestnictwa imaginacyjne i uczestnictwa w rzeczywistym życiu bynajmniej się nie wykluczają, przeciwnie, podpierają się wzajemnie. Młodzi „aktywiści" kina, radia, pism ilustrowanych, są również najbardziej aktywni w swym życiu osobistym i stosunkach koleżeńskich (pisał na ten temat Lazarsfeld).

Ale życie nie wszystko strawi a społeczeństwo konsumpcyjne nie zdoła nigdy wszystkiego dać. A nawet dając — odbiera. Nie może dać jednocześnie bezpieczeństwa i ryzyka; odbiera przygodę, dając pantofle. Odbiera ciało, dając podobiznę. Kultura masowa

dostarcza fikcyjnie tego, czego nie da się praktycznie skonsumować. Staje się w ten sposób przygodą żywotów bez przygód, ubóstwem istnień komfortowych, komfortem istnień ubogich, zbrodnią szanowanego ojca rodziny, szlachetnością istot nieszlachetnych, okrucieństwem dusz wrażliwych, wrażliwością niewrażliwych...

Przez to samo kultura masowa zmienia w fikcję część życia swoich konsumentów. Fantomatyzuje widza, rzutuje jego umysł w wielość światów obrazowych czy wyobraźniowych, rozdrabnia jego duszę wśród niezliczonych sobowtórów, które żyją za niego.

Zatem kultura masowa działa w dwóch przeciwnych kierunkach. Z jednej strony owe sobowtóry żyją zamiast nas, wolne, niezawisłe; stanowią dla nas pociechę za to życie, którego nam brak, rozrywkę-oderwanie od tego, które jest nam dane; z drugiej strony pobudzają nas do naśladowania, dają przykład, jak szukać szczęścia. Z jednej strony niezaspokojone potrzeby użyźniają teren wielkich, imaginacyjnych posiewów działania i przygody; z drugiej strony imaginacyjne pełnie szczęścia i miłości użyźniają życie empiryczne. Z jednej strony kultura masowa syci życie, z drugiej strony wiedzie do jego atrofii.

Ten podwójny nurt, hipnotyczny i praktyczny, integruje zapewne wiele jednostek w obręb społeczeństw zachodnich, ponieważ koi lub oczyszcza potrzeby niewykonalne, podtrzymuje lub pobudza potrzeby wykonalne i ostatecznie przystosowuje człowieka do procesów dominujących. Ale trzeba też wziąć pod uwagę drugą ewentualność, gdy mianowicie kultura masowa blokuje wzajemnie świat rzeczywisty i świat wyobraźni w czymś na kształt nieustannego somnambulizmu lub obsesyjnej psychozy. Tak się dzieje z tymi wszystkimi, którzy są zbyt biedni materialnie albo zbyt bogaci marzeniowo (duchowo), którzy nie potrafią dostosować części swych snów do rzeczywistości, części swej rzeczywistości do snów. Są to przypadki indywidualne, ale widzimy też przypadki kolektywne społeczności nędznych, zafascynowanych kinem lub telewizją, czerpiących w tym współczesnym opium namiastkowe rozkosze, mimo że — i dlatego że — żyją poza sferą obwodów konsumpcyjnych i standardów indywidualistycznych.

Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę, że może nastąpić burzliwe odwrócenie procesów projekcji i identyfikacji, zwłaszcza u owej młodzieży, która pragnie żyć życiem gangu i gardzi szczęściem happyendów. W takiej sytuacji kultura masowa, zamiast być narzędziem adaptacji, okazuje się na odwrót zaczynem nieprzystosowania; „modelami" stają się twardy mężczyzna, zabijaka, człowiek wyjęty spod prawa; kultura masowa z pewnością faworyzuje młodzieńcze „bunty bez powodu", które wybuchają we wszelkich punktach globu, także i zwłaszcza w społeczeństwach najlepiej

„zintegrowanych”. (Nie zamierzam się przyłączać do powszechnego koncertu konformizmów, by rzucać filistyńskim kamieniem na te młodzieńcze rewolty. Chcę tylko zauważyć, że przecenia się ich rozpiętość a nie docenia głębi. Rozpiętość: występują tylko w okresie przejściowym, po którym przychodzi adaptacja wieku dojrzałego. Głębia: jak najradykalniej podają w wątpliwość sposób życia współczesnych społeczeństw i ujawniają samo jądro problemu — z jednej strony dlatego, że piętnują ludzką nędzę, na której stoją społeczeństwa mianujące się najbogatszymi ekonomicznie czy ideologicznie, z drugiej strony dlatego, że rewolty owe nie potrafią znaleźć innych baz jak tylko nihilistyczna otchłań, w którą runęły wielkie transcendencje.)

Inaczej mówiąc, kultura masowa przystosowuje się do już przystosowanych i przystosowuje przystosowalnych, to znaczy, że integruje w życie społeczne tam, gdzie rozwój ekonomiczny czy społeczny spulchnił glebę; młodzieńczy bunt nie zdoła się długo opierać, musi ulec integracji w nową i liczną warstwę konsumującą, która zgłasza akces do nowego trybu życia. Zatem kolista dialektyka kultury masowej gra na średnim poziomie społeczeństw zachodnich, pozwalając przeżywać zastępczo, w wyobraźni, potrzeby życia — lecz w zamian krystalizując te potrzeby jako aspiracje do dobrobytu i szczęścia. Wszędzie indziej owa dialektyka jest zakłócona lub sama zakłóca.

Ale nawet wówczas wprowadza ona i rozsiewa poza swymi ramami funkcjonalnymi — czyli na całości globu — naczelne modele nowego życia.

Tak więc przylega ona wiernie do wypukłości i wklęśnięć cywilizacji, która ją wydała, do siły i słabości ekspansji tej cywilizacji w świecie.

DUSZA TECHNIKI

Natury i roli kultury masowej nie wyczerpują owe relacje: projekcja-identyfikacja, rzeczywiste-wyobraźniowe, wypukłe-wklęsłe, które wiążą się z nowym kursem cywilizacji zachodniej. Zrodzona z ewolucji technicznej, przemysłowej, kapitalistycznej społeczeństw burżuazyjnych najbardziej rozwiniętych, kultura masowa stwarza dialektyczny stosunek między treściami cywilizacji burżuazyjnej a systemem techniczno-przemysłowo-kapitalistycznym, prowadząc do aktualizowania się możliwości, tkwiących w technice, w przemyśle, w kapitalizmie, i pobudzając prądy indukcyjne w łonie procesów globalnych.

Technika przetwarza stosunki między ludźmi i stosunki między

człowiekiem i światem; obiektywizuje, racjonalizuje, depersonalizuje. Jakby wszystko należało sprowadzić do cyfr. Istnieje swoiste urzeczowienie techniczne (które trzeba odróżniać od fetyszystycznej „reifikacji", wcielającej potrzebę posiadania), tak jak istnieje typowo współczesna alienacja, zrodzona z ujęć ilościowych i abstrakcyjnych.

Kultura masowa jest wytworem technik współczesnych, wnosi swój wkład abstrakcji, podstawiając obrazy w miejsce ciał, lecz jest zarazem reakcją na świat stosunków abstrakcyjnych. Rzeczywistości abstrakcyjnej i urzeczowionej przeciwstawia wyobraźniowy odwet jakości i konkretu. Humanizuje przez technikę, przeciw technice, zaludniając świat techniczny obecnościami — głosem, muzyką, obrazem. Podobnie jak ludzie pierwotni otoczeni byli fantomami, duchami, wszechobecnymi sobowtórami — tak i my, cywilizowani ludzie XX wieku, żyjemy w świecie, gdzie technika wskrzesza ową dawną magię.

Również dzięki technice zmotoryzowanej weekendy i wakacje pozwalają odzyskać utraconą naturę, sporty pozwalają odzyskać naturalne ciało, zbieranie owoców, polowanie, rybołóstwo pozwalają odzyskać gesty pierwotnej ludzkości, zabawa pozwala odzyskać duszę dziecka.

Odzyskanie utraconej przeszłości przez zabawowe wyjście poza obręb technikalnego („ztechnicyzowanego") życia, typowe dla współczesnego wczasowania, zmierza w tym samym kierunku, co kultura masowa. Pod jej ciśnieniem jakość i konkret (szczęście, miłość) pojawiają się znowu w rzeczywistym życiu; mnoży ona stosunki uczuciowe, nieustannie pobudza życie osobiste. W tym sensie kulturę masową można uważać za kontralienację (pamiętając, że jedna alienacja wygania drugą). Wtajemnicza nas ona nie tyle w życie technikalne, ile w to, jak żyć nietechnikalnie w technikalnym świecie.

Ów prąd pod włos technice zbiega się w istocie z głębinowym prądem techniki, który implikuje (jak powiada z naciskiem Kostas Axelos w swej książce *Marx, penseur de la technique*) uzupełniającą i antagonistyczną afirmację wzajemną podmiotu i przedmiotu, *ego* i *res*. Afirmacja przedmiotowości technicznej jest odpowiednikiem afirmacji człowieka-podmiotu. Cywilizacja, która wszystko redukuje do przedmiotów, tym samym powoduje nieuchronnie wzrost subiektywnego udziału tych, którzy władają przedmiotami, przywłaszczają je sobie lub je konsumują. Im bardziej świat staje się obiektywny, tym bardziej subiektywny staje się człowiek. Tej uwagi nie trzeba schematyzować, bo praktycznie rzecz biorąc w nurcie cywilizacji technikalnej obiektywizacja zagarnia mnóstwo fragmentów ludzkiego życia (podziały godzin, pobory, ceny, orga-

nizacja, racjonalizacja, abstrakcja, ilościowanie, urzeczowianie). Lecz do logiki owego nurtu należy również, by naddatek subiektywności równoważył naddatek obiektywności, by na przykład obiektywizacja pracy mogła wywołać subiektywizację życia poza pracą.

Stąd owa dialektyczna sprzeczność, która obejmuje zarówno ludzi jak i przedmioty świata technikalnego. Ludzie w samej swej istocie podlegają procesowi obiektywizacji, lecz subiektywizują zarazem swe życie osobiste, bardziej się indywidualizując. Przedmioty stają się rzeczami, narzędziami, instrumentami, lecz jednocześnie nasiąkają wartościami subiektywnymi, uczuciowymi, estetycznymi. Tak więc podwójna natura kultury masowej, technikalna i przeciwtechnikalna, abstrakcyjna i konkretna, obiektywizująca i subiektywizująca, przemysłowa i indywidualistyczna, ma swój fundament w samymże fundamencie techniki.

Ten ważny dualizm odnajdujemy — pod różnymi postaciami — w orbicie przemysłu i kapitalizmu. Moraliści — w końcu naiwni — z pierwszej połowy wieku nie mogli dostrzec ani pojąć, że przemysłowe standardy konsumpcji potrafią być zarazem koncentratami witamin duchowych, pigułkami personalizacji. Nie mogli pojąć indywidualizmu masowego. Trudno było im również zauważyć i zrozumieć, że kapitalizm, nastawiony na szukanie zysków materialnych, może — w tym właśnie szukaniu, badając i eksploatując kontynenty wyobraźni — pobudzić życie subiektywne.

Zapewne — technika, przemysł, kapitalizm niosą w sobie cywilizację realistyczną, która wielkie porywy subiektywne wpisuje w dążenia ziemskie. Lecz ten realizm tym intensywniej nasyca empiryczny świat czynnikiem duchowym, a napływy subiektywnej fali miarkuje wedle jednostki, żywej i śmiertelnej.

JEDNOSTKA PRYWATNA

Bo ewolucja techniczno-przemysłowo-kapitalistyczna zabiera się do burżuazyjnego indywidualizmu. Integruje go, przekształcając. Przekształca, uogólniając go w oparciu o standardy konsumpcji.

Era konsumpcji dopiero się rodzi, jest jeszcze wąsko zlokalizowana. Odpowiada rodzącej się swoistej ewolucji, jeszcze wąsko zlokalizowanej i co więcej chwiejnej, jeśli pomyśleć o wielkich antagonizmach, jakie drążą świat. Kultura masowa puszcza korzenie w konsumpcyjnej fazie społeczeństw techniczno-przemysłowo-kapitalistyczno-burżuazyjnych. Stanowi odpowiednik życia, gdzie głód przestał być problemem, gdzie maleje ciężar pierwotnych potrzeb, gdzie pojawia się człowiek-konsument.

Jest to istota pożądliwa w porównaniu z małomieszczaninem przeszłości, wiecznie hamowanym przez ciułanie, moralność, religię. Trzymają jeszcze te wielkie rygle, ale już wciska się w życie pragnienie nasycenia pragnień. Naczelnym czynnikiem owego współczesnego ułapczywienia jest kapitalizm, który kładzie nacisk najpierw na zysk, potem na konsumpcję, a stale na pieniądze. Kapitalizm coraz mniej dąży do moszczenia się w swoich inwestycjach i do porastania w pierze, coraz bardziej do samospożycia. W te dążenia wkracza kultura masowa. Umie przetwarzać pragnienia w sny i sny w pragnienia. Mobilizuje wielokształtnego Erosa i sama jest jedną z jego twarzy. Ale — jakeśmy to widzieli wyżej — kieruje Erosa nie tylko do podniecania zmysłów, lecz i do kojenia dusz. Nieustannie, wciąż od nowa sprzęgając Erosa i Psyche, bodźcami jego działa na subiektywizm prywatnej jednostki, która szuka własnych swoich zadowoleń.

Człowiek-konsument, to nie tylko człowiek, który coraz więcej konsumuje. To jednostka, która nie interesuje się inwestowaniem. W społeczeństwie tradycyjnym, gdy zapewnione było minimum egzystencji, życie indywidualne poświęcano pracy nad akumulacją domową. „W połowie XX wieku tendencja akumulacyjna ustąpiła tendencji receptywnej, której ostatecznym celem jest pochłanianie", jak powiada Fromm. Sprzedaże ratalne, najróżniejsze ubezpieczenia, zurzędniczające gwarancje, emerytury — zmierzają do odciążenia jednostki od dawnej akumulacji familijnej, od trosk oszczędzania. W *Welfare State* czy w społeczeństwach zamożnych funkcję inwestowania przejęło państwo lub wielkie przedsiębiorstwa.

Ta szczelina, która dzieli indywidualną *somę* od *phylum* społecznego, przedłuża się na innym terenie. W wielkich systemach techniczno-biurokratycznych wysychają treści ludzkie. Świat produkcji i organizacji staje się abstrakcyjny i mroźny, oddany na łup technikom, elicie władzy i logice władzy. Podczas gdy wielkie organizacje ignorują lub miażdżą konkretnego człowieka, ten znajduje — czy odnajduje — zainteresowania, sprawność i radość w konsumpcji, wczasowaniu, życiu prywatnym.

I tak pojawia się głęboka dwoistość: z jednej strony człowiek-konsument, z drugiej państwo-inwestor, z jednej strony jednostka prywatna, z drugiej zbiurokratyzowany świat, z jednej strony istota rozproszkowana, z drugiej wielkie, zwarte machiny. Jednostka — z chwilą, kiedy może się już nie troszczyć o swą ochronę, o starość i o przyszłość swych dzieci, kiedy czuje się zautomatyzowana przez pracę i bezsilna wobec wielkich potęg, kiedy otwierają się przed nią możliwości konsumpcji i wczasowania — z tą chwilą j e d n o s t k a d ą ż y ć b ę d z i e d o k o n s u m o w a n i a w ł a s n e g o ż y c i a.

Jednostka prywatna, która chce skonsumować własne życie, skwapliwie docenia teraźniejszość. Jest zresztą coraz bardziej pozbawiona przeszłości, skąd przestała płynąć mądrość i normy życiowe. Dawne wartości, wielkie transcendencje zmielone zostały przez coraz szybsze dzianie się.

Lecz ów człowiek, coraz bardziej pozbawiony przeszłości, jest również coraz bardziej pozbawiony przyszłości. Odciążony od trosk kumulowania nie śmie spojrzeć w niewiarygodne perspektywy jutra. Tradycyjne niebezpieczeństwa wojny zmieniły się w zagrożenia apokaliptyczne. Perspektywy postępu zmieniły się w wizje, jakie roztacza *science-fiction*.

Kiedy więc państwo nawiązuje stosunki z przeszłością i z przyszłością, jednostka czepia się naczelnego uzasadnienia teraźniejszości: używać i spełniać się.

Kultura masowa stanowi przede wszystkim odpowiednik owego prywatnego hiperindywidualizmu. Co więcej przyczynia się do osłabienia wszelkich ciał pośrednich — od rodziny po klasę społeczną — aby utworzyć zlepek jednostek, masę, u stóp supermachiny społecznej.

Kultura masowa odwraca się od wszystkiego, co dotyczy władzy, państwa, pracy, organizacji, zbiorowych namiętności innych niż zabawowe. Często ignoruje rodzinę, nigdy jednak nie ignoruje pary.

Jednostka w trakcie wykorzeniania się z przeszłości, nic nie inwestująca poza obręb swego własnego życia, mogłaby rozpoznać uwznioślony obraz własnej swojej sytuacji w bohaterach filmowych: bohaterach bez przeszłości, bez przyszłości poza obrębem happyendu, którzy odpowiadają na apel „spełniajcie się".

Standardy przemysłu kulturowego — mity lub modele, mity i modele — wyrażają kulturowe przypływy i odpływy w sektorze prywatnym, zwracają się zawsze do jednostki prywatnej. Są to mitomodele prywatnych spełnień, prywatnego szczęścia.

Ten indywidualizm jest dziedzicem indywidualizmu małomieszczańskiego, lecz determinanty techniczno-przemysłowo-kapitalistyczno-konsumpcyjne oraz dynamizm właściwy kulturze masowej zaszczepiły mu cechy dodatkowe, przemiesiły go i zwitaminizowały.

W pewnym sensie kultura masowa dostarcza małomieszczańskiemu egoizmowi wzorców prestiżu, standingu, samozadowolenia, tak jak powszedniej przeciętności dostarcza kompensacji wyobraźniowej. W innym sensie, prąd zabawowo-estetyczny częściowo przekształca utylitarne małomieszczańskie sumienie; prąd pożądawczo-erotyczny otwiera masywne drzwi zakazanych uciech; prąd młodzieńczy wnosi w życie dorosłych swoje namuły i pobudza witalność. Zbieg tendencji pożądawczych, konsumpcyjnych, zaba-

wowo-estetycznych, młodzieńczych — odmładza małomieszczański indywidualizm niby surowica Bogomolca.

Prawdę mówiąc, odmładza i zarazem udziecinnia. Jest jakaś infantylna regresja w koncepcji życia chwilą, życia zatomizowanego, które odwraca się od prawdziwych problemów, takich jak życie w społeczeństwie i życie w historii, jak moc i słabość człowieka. Lecz jednocześnie rysuje się wyraźniej kierunek ewolucji gatunku ludzkiego: ku młodzieńczości.

DUCH CZASU

Nowy indywidualizm, wyłaniający się z indywidualizmu małomieszczańskiego, różni się od klasycznego hedonizmu. Ten bowiem, oddany tylko uciechom chwili, ignorował oczywiście to, co chyba stanowi szczególny wkład kultury masowej: u c z e s t n i c t w o w t e r a ź n i e j s z o ś c i ś w i a t a.

Kamera czy mikrofon, które chwytają i przekazują momentalność, są jakby stworzone dla kultury żyjącej tym, co bieżące. A przecie w zasadzie kamera i mikrofon są także przeznaczone do rejestrowania i konserwowania, czyli służą zbiorowej pamięci. Lecz ta funkcja uległa atrofii wskutek fantastycznego rozwoju funkcji bieżących pod ciśnieniem cywilizacji teraźniejszościowej, która ze swej strony okazuje się do gruntu zdeterminowana przez kamerę i mikrofon.

Kultura masowa uprzywilejowuje teraźniejszość na całym olbrzymim swoim froncie, który ściśle przylega do aktualności i podsyca ją.

Kultura masowa dąży do zniszczenia mitycznego *in illo tempore*, by zastąpić je „kroniką tygodnia". Mitologia zaszczepiona na aktualności żywi codzienną epopeę współczesnych bogów olimpijskich. Dwa wieki temu opowiadanoby taką bajkę: „Żył raz w Persji król, który się smucił, bo jego żony nie rodziły mu dzieci. Odtrącił tedy król żonę ukochaną, a jego wysłannicy szukać zaczęli po świecie tej, która by mogła dać mu potomka." „France-Dimanche" czy „Ici-Paris" znajdują realną kanwę by haftować ten wątek (szach rzeczywiście istnieje, odtrącił Sorayę i ożenił się z Farah Dibą, która dała mu syna), ale przede wszystkim czują potrzebę włączania tych epizodów w aktualność, zanurzania mitu w zjawiska teraźniejszości.

Równolegle z tym, nieustanna zachęta do konsumpcji i zmiany (reklama, mody, fale) i ciągły napływ sensacji splatają się w coraz szybszym rytmie, gdzie wszystko bardzo prędko się zużywa, wszystko bardzo prędko się wymienia — piosenki, filmy, lodówki,

miłości, samochody. Odnowa mód i fal powoduje ciągłe usuwanie remanentów. Film czy piosenka trwają przez jeden sezon, pisma ilustrowane wyczerpują się w ciągu tygodnia, dzienniki od razu. Po wiekuistym rzekomo czasie sztuki nastąpił błyskawiczny czas sukcesów i flaszów, potok aktualności. Kultura masowa użyźnia wciąż nową teraźniejszość. Dziwna to teraźniejszość, bo zarazem przeżywana i nieprzeżywana: przeżywana mentalnie, podczas gdy ciała podlegają powtórkom i upodobnieniom dnia powszedniego (wstaje się o tej samej porze, je się o tej samej porze itd.); tylko bogowie Olimpu żyją w pełni. Lecz owa teraźniejszość, wciąż przepuszczana przez oczy i uszy całej ludzkości, wpija się w mózg. Przyśpieszony i zmuszający do pośpiechu czas, który niesie swych pasażerów, umacnia spojenie z hyżą teraźniejszością.

Spojenie, sprzężenie z teraźniejszością czyni z kultury masowej kulturę świata w trakcie stawania się. Nie znaczy to, by miała być kulturą stających się czasów: pozwala ona człowiekowi przyjąć jej naturę przejściową i zmienną, lecz nie przyswoić ją sobie. Ta kultura wiecznego i zmiennego d z i s i a j przynosi „nieartykułowany ciąg chwil bieżących" (J. Gabel, *La fausse conscience*, rkp.). Przyczynia się do nowego konformizmu, nazwanego przez Whyte'a jr. „współcześnictwem", który uważa teraźniejszość za absolutny system odniesienia. Atomizuje czas, podobnie jak jednostkę. Lecz w tym spojeniu z teraźniejszością jest nie tylko ślepota, ucieczka lub rozrywka. Przyśpieszone stawanie się cywilizacji, rzuconej w nieodwracalny prąd czasu, wyszczerbiło naczelne wartości transcendentne. Zastępują je wartości oparte na konsumowaniu bieżącego życia. Górować zaczyna poczucie, że prawdy i sensu należy szukać w wyglądach zjawisk. Podstawową rzeczywistością staje się b ę d ą c e.

Kultura masowa zmierza do sprowadzenia ducha w teraźniejszość. Jednocześnie wywołuje fantastyczne migracje duchowe „w dal". Wyobraźniowa dal zawsze otaczała społeczeństwa i egzystencje najbardziej nawet zamknięte. Lecz nasza cywilizacja ujawnia na swój sposób, na sposób szczególnie e k s t e n s y w n y ową podstawową cechę, która czyni z człowieka istotę wiecznie błąkającą się w duchu „gdzie indziej", po widnokręgach życia.

Nieobecne twarze tych, którzy oddani są pracy mechanicznej, zadaniom cząstkowym. Spojrzenia „w dal" tych z metra, z autobusu. A przy rodzinnym stole dziennik czy telewizja, znów dal... Nie zaczepiona o niebo mitów religijnych, lecz otwierająca się w światach równoległych — tejże natury, co kultura masowa, co oni sami.

Nie jest to tylko dal wolności, przygody, dołów społecznych, snów na jawie, jest to również dal aktualności planetarnej. To

telewizja wprowadza skrajne wszędobylstwo dali w skrajną nieruchomość tutejszości. Wieloraki koncentrat kosmosu ofiarowany zostaje co dzień telewidzowi w pantoflach.

Tutejszość nie pochłania dali ani dal tutejszości. Tworzy się między nimi stosunek dialektyczny, który włącza się w nadrzędną dialektykę kultury masowej: z tą samą chwilą, kiedy niesamowita siła odśrodkowa niesie ducha w dal, siła ciążenia indywidualizmu konsumpcyjnego przywołuje na powrót duchowe sputniki. Jednostkowa obecność nie roztapia się więc w dali, lecz następuje — poprzez fantomatyczne *chassé-croisé* z aktualnościami planetarnymi i za jego cenę — mobilizacja ducha, który rozsnuwa coraz to bardziej rozległe i trwałe pole przestrzenne od dali do tutejszości i z powrotem: czyli nowy stosunek do przestrzeni, do świata. Komunikatywna i komunikująca esencja kultury masowej łączy, wiąże, pośredniczy. Egzotyka staje się swojska, nieznane staje się coraz mniej obce... Zapewne i na odwrót, im bardziej swojska staje się obcość, tym bardziej nieznana swojskość...

Tak więc kultura masowa stawia nas wobec czasu i przestrzeni w relacji wykorzenionej, niestałej, ruchliwej. I tu również występuje mentalna kompensacja za życie, wciśnięte w monotonne rozkłady godzin dnia powszedniego. Lecz jest to coś więcej niż kompensacja: uczestnictwo w Duchu Czasu, powierzchownym, błahym, epicznym i podniosłym jednocześnie. Kultura masowa nie siedzi na ramieniu owego *Zeitgeistu;* przyczepiła się do jego poły.

W tym nowym stosunku do przestrzeni i czasu jest jakieś niby hegeliańskie uczestnictwo w stającej się istocie świata, ale jest też coś na kształt stirnerowskiego poczucia jedności indywidualnego istnienia.

Lecz jest także rozterka, nieuchronnie osaczająca istotę ludzką, która — stając się wszystkim — zarazem wie, że jest niczym. Kultura masowa wypiera, dławi ową rozterkę zarówno w kosmicznych rozrywkach jak i w micie szczęścia oraz w pogoni za bezpieczeństwem.

Po prawdzie rozterka wyłazi z kultury masowej wszystkimi porami, lecz właśnie wyparta z niej w postaci bieganiny, podrygów, dreszczy, ciosów, zasadzek, napadów, morderstw...

Toteż w kulturze masowej nie znajdujemy zgoła owego milczącego pytania, jakie stawia sam sobie człowiek dołający się ze sobą, z życiem, ze śmiercią, z wielką tajemnicą wszechświata. Nie ma antropologicznego buntu, nie ma Edypa i Sfinksa, nie ma oszałamiającego nura w miąższ istnienia, bo wszystko w tej kulturze rozwija się poziomo, na powierzchni zdarzeń, prawdziwych i wyobrażonych, oraz w ruchu. Niestarty wkład kultury masowej za-

sadza się właśnie na tym wszystkim, co jest w ruchu: western, film i powieść policyjna lub — lepiej — kryminalna, rozpasanie komiczne, i kosmiczne, *science-fiction*, tańce i rytmy amerykańsko-afrykańskie, reportaż radiowy, kronika wypadków, flasz. Twory przeznaczone nie dla milczących rozważań, ale dla zespolenia się z wielkim, frenetycznym i obnażonym rytmem Ducha Czasu.

Smutne fantomy transcendencji, zgorzkniali krytycy Ducha Czasu są bardziej ślepi niż ślepcy, którymi gardzą; nie zdają sobie sprawy, że umarł nie tyle Bóg, kwaterujący poza światem, ile Byt.

Pierwszeństwo tego co aktualne przed tym co trwałe, tego, co powierzchowne przed tym co istotne, wywraca określoną koncepcję kultury (ale co właściwie trwa, gdzie tkwi istota?), lecz mimo to kultura masowa sprzęga nas z tym właśnie typem historycznego istnienia, który jest naszym udziałem. Teleuczestnictwo planetarne wywołuje zanik dawnych uczestnictw, lecz mimo to kultura masowa porywa nas w stronę przyszłych losów ludzkich, już kosmopolitycznych. Kultura masowa stanowi odpowiednik człowieka na pewnym etapie techniki, przemysłu, kapitalizmu, demokracji, konsumpcji — ale też nawiązuje stosunek między tym człowiekiem a czasoprzestrzenią epoki.

Człowiek ten zamknięty jest w najciaśniejszym partykularyzmie jednostkowym, lecz jego domatorski duch otwiera się na widnokręgi planetarne. Poddany jest ów człowiek dwoistemu rytmowi — identyfikacji i projekcji, dośrodkowości i odśrodkowości, reaktywacji i fantomatyzacji — który bije z mocą niebywałą w coraz dobitniejszym afirmowaniu życia osobistego i w ekstensywnym pulsowaniu nowej czasoprzestrzeni.

W taki więc sposób wyraża się poprzez kulturę masową podwójna i sprzeczna potrzeba antropologiczna, którą ujawnia i wypacza wszelka kultura: indywidualne samopotwierdzenie i uczestnictwo kosmiczne.

CO DALEJ?

Kultura masowa, która przyczynia się do ewolucji świata, sama jest z natury ewolucyjna. Rozwija się na powierzchni zgodnie z frenetycznym rytmem aktualności, flaszów, mód; rozwija się w głąb zgodnie z ewolucją techniczną i społeczną: na rynku konsumpcji kulturowej wirują nieustannie techniki pobudzające popyt i popyt pobudzający techniki. Kultura masowa zespala się ze znacznie liczniejszymi procesami ewolucji — i znacznie bardziej zespala się właśnie z nimi — niż kultury narzucone przez autorytet czy tradycję, jak np. kultury szkolne, narodowe lub religijne.

Niesposób zatem esencjalizować coś, co ewoluuje. Prasa o wielkich nakładach i kino rozwinęły skrzydła 50 lat temu, radio 30 lat temu, telewizja 10 lat temu. Nowy kurs kształtuje się od lat trzydziestych; awans młodzieńczości przybiera na sile w dorastającej „nowej fali", z lat 50—60. Zjawią się dalsze, nowe formy ewolucji zarówno w technikach komunikacji, jak i w samej komunikacji. Te formy, ściśle zależne od historycznego biegu cywilizacji, mogą oczywiście zostać zakłócone w tej mierze, w jakiej zakłócony zostanie ów bieg. Powszechniejsza regresja konsumpcji i oczywiście wojna światowa mogą powstrzymać rozpęd kultury masowej, zmienić jej funkcje, rozchwiać jej strukturę tematyczną. Prawdę mówiąc kultura masowa jest równie krucha jak zdobywcza, krucha o tyle o ile zależy od sprzeczności światowego kryzysu, zdobywcza o tyle o ile opiera się na dominujących procesach ery technicznej... Jeśli weźmiemy w nawias hipotezę o cofnięciu się rozpędu techniczno-przemysłowo-konsumpcyjnego w USA i w Europie zachodniej, możemy podjąć próbę spojrzenia w bliską przyszłość.

Już teraz w samym łonie nowego kursu pojawiają się pewne symptomy przemian. Międzynarodowe obwody kinematografii niezależnej od klubów filmowych, kluby książki i płyt, „trzeci program" jak w BBC, próby telewizji „kulturalnej" jak w Chile czy we Francji zapowiadają chyba powstanie nowej sfery, która by mogła wydrzeć się z orbity kultury masowej, by zacząć krążyć wokół „wyższej kultury".

Inne przemiany dotyczą samego serca kultury masowej. Olimp jest chory. Olimp z pewnością nie stracił nic ze swej żywotności. Owa choroba, to nie śmierć, która eliminuje wielkich olimpijczyków kina — jak Tyrone Power, Clark Gable, Gary Cooper — a na ich miejsca nie zjawiają się tytani takiejże miary; ewolucja, sprowadzająca olimpijczyków do formatu średniego, trwa nadal. Choroba działa na innej zasadzie. Olimp nie upada, ale jest przeżarty — Olimp przeżywa kryzys szczęścia. Martine, Marilyn, Liz, Rita, Brigitte nie znajdują szczęścia. Cierpiała Małgorzata, cierpi Elżbieta, cierpi Soraya. Niestałość, depresje, ba — próby samobójstw, wszystko to ujawnia dziś trudności szczęścia bardziej niż szansę zdobycia go. Mitologię Olimpu przegryza wewnętrzna jego rzeczywistość, czyli autentyczne życie olimpijczyków. Oczywiście kultura masowa potrafi zamaskować, jak to już nieraz robiła, „niezrównoważenia", które — ujawnione — mogłyby niepokoić zwykłych śmiertelników (homoseksualizm, narkotyki, itd). Lecz nie wytrzymuje, by nie oświetlić lampami błyskowymi rozwodów Rity Hayworth, separacji szacha i Sorayi, bolesnego wygnania Martine Carol na Tahiti, smutku opuszczonego Vadima, nieudanego małżeństwa Saganki, beznadziejnych rozpaczy BB, udręk Marilyn. Reflektory kultury

masowej kierują się już na gorycze *Dolce vita*. Antonioni, Bergman, którzy mówią o tym jak trudno żyć, przestają po trosze stanowić obce ciała.

Powstaje dziwna sprzeczność między autentycznymi nieszczęściami Olimpu a happyendem. Czy happyend zdoła utrzymać triumfalne swoje władztwo, skoro Olimp przestaje być idealnie szczęśliwy? Czy choroba drążąca Olimp jest zapowiedzią choroby głębszej, która dotknie współczesny indywidualizm (ale kiedy?) w samej jego istocie? Może zobaczymy jak pojawiają się nowe trudności życia, których nie da się już utopić w euforycznej mitologii? Którym trzeba będzie spojrzeć w oczy?

Już widać rysy.

Z jednej strony życie mniej niewolniczo zależne od konieczności materialnych i przypadków natury, z drugiej strony życie oddane w niewolę błahostek. Z jednej strony poprawa życia, z drugiej ukryte niezadowolenie. Z jednej strony praca mniej uciążliwa, z drugiej praca nieciekawa. Z jednej strony mniejszy ciężar rodziny, z drugiej większy ciężar samotności. Z jednej strony społeczeństwo chroni i państwo pomaga, z drugiej strony śmierć — zawsze nieunikniona i absurdalna, jak nigdy. Z jednej strony wzrost stosunków osoby z osobą, z drugiej strony niestałość tych stosunków. Z jednej strony większa wolność miłości, z drugiej strony jej przelotność. Z jednej strony emancypacja kobiet, z drugiej nowe kobiece nerwice. Z jednej strony mniej nierówności, z drugiej strony więcej egoizmu.

Czy owe rysy staną się szczelinami?

Do jakich granic będzie się pragnąć — a potem znosić istnienie, zaślubione temu co aktualne i powierzchowne, mitologii szczęścia i filozofii bezpieczeństwa, cieplarnianemu życiu bez korzeni, wielkiej rozrywce i rozdrobnionej uciesze? Jakie są granice, w których spełniać się może współczesny indywidualizm, nie idąc w rozsypkę?

W jakiej mierze przyszła ewolucja kultury masowej maskować będzie te problemy — czy właśnie na odwrót, w jakiej mierze stanie się konfrontacją z nowym trudem życia? W jakiej mierze trud szczęścia zastąpi — jako centralny temat — euforię szczęścia?

Ale strzeżmy się, by tego problemu nie izolować lub nie hipostazować. Chciałem tylko zwrócić uwagę, że dziś, kiedy ludzkość, w całej swej planetarnej masie, cierpiąc głody i uciski, bardzo jest jeszcze daleko od dobrobytu, od szczęścia, od nowego indywidualizmu — niesposób jednak nie zastanawiać się już nad tym, co będzie poza krawędzią dobrobytu, szczęścia, nowego indywidualizmu? Żyjemy w dobie ewolucji nadzwyczaj nierównej, tak że widać jednocześnie widnokręgi z tej i z tamtej strony zagadnień, czyli również ruch tych zagadnień, ich rozwój.

Widać, że wszelki nowy pozytyw, jaki się na świecie pojawia, wywołuje nowy negatyw, że wypukłość zawsze rodzi wklęsłość, że zaspokojenie przeciwważy rozterkę, że pochód ludzkości przebiega przez dialektykę nasycenia i nienasycenia, że postęp przesuwa skończoność i odrębność istoty ludzkiej, lecz ich nie umniejsza. Lecz widać zarazem, że jeśli nie istnieje magiczna odpowiedź na sprzeczności istnienia, to jednak — ponieważ znajdują się w ruchu — ten ruch może dawać odpowiedzi, również będące w ruchu.

*

Widać na koniec jedno. W kulturze masowej jest c o i n n e g o, jakieś „ponad" czy „poza", które łączy ją z losami ludzkości, coś ukrytego jak migdał w łusce mitów prywatnej jednostki. Jest w niej — odlane, wytoczone, wylepione pod indywidualistycznym utrwalaczem — oczekiwanie, wiekowe poszukiwanie większej dobroci, współczucia, miłości, większej wolności. Wielkie wakacje (wielkie *Vacat*) przynoszą prastare pytanie, które szuka po omacku odpowiedzi: co może, co powinien zrobić człowiek ze swym życiem, kiedy już minie przylądek konieczności? Istnieje u człowieka — który pozornie musi się zagrzebać niczym chomik pod graciarnią swoich własności — ślepe dążenie do kontaktu z drugim człowiekiem. Małomieszczański telewizjoner ma jakiś związek — właśnie przez TV — z kosmonautą żeglującym w przestrzeni, a jest to — choćby cieńsza od włosa — więź z pulsowaniem świata, z Duchem Czasu...

Jaka przyszłość czeka te fermenty, te soki, skoro człowieka porywa coraz łapczywiej cudowna przygoda techniczna, otwierająca mu kosmiczne widnokręgi i co więcej możliwości radykalnych przekształceń wewnętrznych, niebywałej mutacji? Zbyt wiele splątuje się ze sobą zmiennych, zbyt wiele jest niepewności, zbyt wielkie napięcie protoapokaliptyczne, by odważyć się na przewidywania. Lecz może już dziś, na naszych oczach, w rozszytych fragmentach, powstaje małpokształtny zarys — *cosmopithecus* — jakiejś istoty (obdarzonej większą świadomością? i większą miłością?), która potrafiłaby stawić czoło przyszłości i podjąć los kosmiczny.

Edgar Morin
tłumaczył Jacek Woźniakowski

MICHAEL HARRINGTON

AMERYKAŃSKIE SPRZECZNOŚCI

NIEDAWNO na łamach „New Yorkera" James Baldwin opisał przejmująco swoje dzieciństwo w Harlemie i późniejsze spotkanie z Elijah Muhammadem. Mieszkania pełne szczurów, rozpaczliwa frustracja Murzyna, a wszystko to jak zawsze w prasie przeplecione reklamami: m. in. kolczyki Cartiera za 1500 dolarów i rozkładówka na chwałę szampana Paul Masson. Stwierdzamy: Ameryka przeczy samej sobie z tą samą werwą i energią, z jaką robi wszystko inne.[1] Tak jawnie delektuje się swymi grzechami społecznymi i kulturalnymi, że ktokolwiek nie urodził się ślepy, musi stać się jej krytykiem.

Od dziesięciu lat, czy nieco więcej, na te amerykańskie sprzeczności rzucili się intelektualiści. Można powiedzieć, że to narodowe rekolekcje czy raczej *revival meeting* o tematyce społecznej: grzesznicy spowiadają się głośno i z entuzjazmem. Książki o *organization man* czy *status seekers* (obsesjonatach pozycji społecznej) stały się bestsellerami, których żaden „człowiek zorganizowany" czy „łowca pozycji społecznej" nie ośmieli się przegapić. A jeśli chodzi o Osiedla Podmiejskie, już je prawie przemianowano na Sodomę i Gomorę.

Część tej krytyki była powierzchowna, a część głęboka. Tak czy owak, okazuje się, że podczas Eisenhowerowskiej dekady triumfalnych fanfar i samogratulacji istniał podskórny nurt intelektualnych zastrzeżeń. Jeśli John F. Kennedy nie wcielił w życie programu tego Amerykańskiego Ruchu Oporu, to w każdym razie stworzył atmosferę, w której rozmiary i waga krytyki w pełni się ujawniły. Dziś można chyba mówić o zgodnym chórze krytyk w Stanach Zjednoczonych, o wspólnej opinii wszystkich wykształconych na temat tego, co jest u nas nie w porządku.

A jednak duża część tej narodowej samokrytyki opiera się na pewnym niesprawdzonym a optymistycznym założeniu: tym mianowicie, że społeczeństwo amerykańskie nadal zdolne jest opowiedzieć się wcześniej czy później za zmianami, nawet zmianami strukturalnymi. Przyjmując to jako bezsporną przesłankę, duża liczba

---

[1] Przekład z „The Commonweal", amerykańskiego tygodnika katolików świeckich. Numer z 4 stycznia 1963.

malkontentów uchyla się tym samym od dopuszczenia innej, najgorszej z możliwych ewentualności. A może Ameryka znalazła się w społecznym impasie bez wyjścia? Czy nie jest możliwe, że jej szczególny geniusz równowagi, kompromisu i przystosowania przeżarł jak rdza jej społeczną żywotność, tak że z trudem przez nas zdobyte umiarkowanie i stabilność stały się naszym przekleństwem? Wspólna platforma intelektualistów, to przede wszystkim krytyka chorób związanych z dobrobytem. Obfitość dóbr przyjmują oni jako fakt i to względnie niezmienny. Odróżnia to ich stanowisko od poglądów z lat trzydziestych. Nową wspólną platformę wypracował szeroki wachlarz pisarzy pracujących niezależnie od siebie i w związku z tym możemy w niej wyróżnić dwa główne tematy: zły rozdzielnik obfitości dóbr w sferze ekonomicznej; intelektualne i duchowe ubóstwo „społeczeństwa obfitości". W ekonomii liberalna amerykańska inteligencja (a nie ma innej, cokolwiek by twierdził William Buckley) ogólnie zaakceptowała analizę J. K. Galbraitha w *Affluent Society* („Społeczeństwo obfitości"). W książce tej znajdujemy autentyczny radykalizm: bogactwu kwitnącego sektora prywatnego przeciwstawia ona ubóstwo sektora publicznego. Autor wzywa naród, by pozostawił za sobą „konwecjonalną mądrość" opartą na doświadczeniach lat mniej lub więcej chudych i żądającą nieustannego wzrostu wydajności. W dzisiejszym społeczeństwie, twierdzi Galbraith, istnieje już możliwość bardziej świadomej i bardziej ludzkiej ekonomii.

Zasadniczo proponuje autor bardzo znaczne rozszerzenie kompetencji władz publicznych w podziale zasobów. Jako teoria zmierza to ku radykalnemu modelowi społecznemu, łączącemu demokrację z planowaniem. W interpretacji intelektualistów „Nowego Pogranicza" (*New Frontier*) sprowadza się do bardzej umiarkowanego żądania, by państwo interweniowało w sprawie jaskrawych nierówności i zapóźnionych odcinków gospodarczo-społecznych, co wyraża się w takich inicjatywach ustawodawczych jak *Medicare*, program pomocy lekarskiej, lub ogólnopaństwowy program polityki zatrudnienia. Ale gdy wnioski administracji, „trącące Galbraithem", trafiają przed koalicyjny areopag południowych demokratów i republikanów, czyli partii, która faktycznie rządzi wewnętrznymi sprawami — to, co pomyślane było jako społeczna transfuzja krwi, ogranicza się do przyłożenia plasterka.

Książka Galbraitha jest wybitnie inteligentna i dobrze napisana, ale jej tytuł spopularyzował się bardziej niż jej treść. A to wytwarza wrażenie, że w Stanach Zjednoczonych nigdzie nie ma biedy poza instytucjami publicznymi, że cała reszta społeczeństwa opływa w dostatki. Nic nie pomogło, że Galbraith zadał sobie wiele trudu, aby ukazać, jak specyficzna forma trudnego do usunięcia a pa-

radoksalnego ubóstwa towarzyszy właśnie wielkiemu wzbogaceniu. Niemniej jednak w ostatnich latach sprawą ubóstwa zajęło się na nowo kilku autorów: Leon Keyserling, Gabriel Kolko, Robert Lampman i niżej podpisany. I można stwierdzić, że jednym z elementów nowej ekonomicznej wspólnej platformy musi się stać specjalny program zwalczania biedy.

Wkład Galbraitha w dzisiejsze poglądy różni się w dwóch ważnych punktach. Po pierwsze, jak wspomnieliśmy, zakłada obfitość jako fakt, czego nie robili teoretycy lat trzydziestych. Po drugie: gdy interwencjonizm lat Wielkiego Kryzysu był samorzutną, improwizowaną i pełną sprzeczności odpowiedzią na kryzys ekonomiczny, poglądy z lat sześćdziesiątych zakładają — jakkolwiek owinięte w bawełnę — pojęcie takiego czy innego planowania w skali państwowej. Mimo jednak tych różnic istnieje ciągłość między tradycyjnym myśleniem amerykańskich liberałów i radykałów a „nową platformą", jeśli chodzi o awans sektora publicznego. W innej dziedzinie: mianowicie krytyki społecznej, czy fascynacji „jakością życia" najwyraźniej zaznacza się nowe i specyficzne dla okresu powojennego stanowisko „wspólnej platformy".

Pod koniec lat pięćdziesiątych Artur Schlesinger Jr. opracował memoriał dla liberalnego skrzydła partii demokratycznej. Przeprowadził w nim myśl, że „ilościowy" liberalizm *New Dealu* powinien się zmienić na „jakościowy". Podjął Galbraithowskie poglądy na ważność sektora publicznego, lecz także reagował już na nastrój niezadowolenia z treści i ducha „Społeczeństwa obfitości". Zebrał i wyraził wkład całego mrowia krytyków: tych, którzy analizowali alienację, „niepokój podmiejski", biurokratyzm, kompleks pozycji społecznej, „planowaną przestarzałość" i tym podobne zjawiska. Te pojęcia nie dotyczą niezałatwionych kłopotów z lat trzydziestych, lecz nowych kłopotów lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Popularność Ericha Fromma wymownie symbolizuje tę zmianę. Psychoanalityk i demokratyczny socjalista, Fromm uderzył w strunę budzącą odzew w szerokich kołach klasy średniej, która właśnie odkryła kryzys duchowy tuż pod powierzchnią wysokich dochodów. Jego audytorium to jedna więcej pośród amerykańskich sprzeczności. Publiczność przeważnie dobrze ubrana, zamożna słucha prawie w ekstazie aktu oskarżenia, obrazującego psychiczną klęskę, duchową alienację społeczeństwa kapitalistycznego, które tak dobrze się opiekuje jej rachunkami bankowymi. Wielu słuchaczy Fromma mało by się przejęło analizą sektora publicznego, czy opisem nędzy. Lecz fascynuje ich obraz własnych twarzy ukazanych w zwierciadle i katalog zimnych, pozbawionych radości i miłości rysów tych twarzy.

Dlaczego pacjent zmienia się w patologa-amatora? Częściowo dlatego, że niepokój amerykańskiej *middle-class* jest czymś tak płynnym, nieokreślonym, nieobowiązującym. Gdyby istniały twarde warunki wyboru, jasne alternatywy: masz działać tak, albo tak — można podejrzewać, że ci ludzie nie delektowaliby się z takim masochizmem symptomatami własnej choroby. Impas, niezmienność *status quo* — to samo właśnie, co ich niepokoi, pozwala im jednocześnie traktować z pobłażaniem własną winę. Uświadamiać sobie np. skandal segregacji, ubóstwo szkół, chaos wielkich metropolii — to stawać wobec decyzji politycznych; natomiast patrzenie na własną twarz w lustrze nie wymaga tyle, dopóki zaś analiza dotyczy raczej grup niż jednostek, nie wydaje się zbyt groźna. Pod niejednym względem niezadowolenie psychologiczne, cechujące „nową platformę" prowadzi do fatalizmu. Biurokracja jawi się jako nieunikniona cecha nowoczesnej technologii, a nie inaczej także nuda towarzysząca jej. Jednostka bystra włącza się do Grupki Szczęśliwców, która przystosowuje się w stylu Stendhalowskim: zawiera pogardliwy, nienaturalny kompromis z otoczeniem.

Ogromnie trudno przełożyć na język polityczny tego rodzaju bierne i fatalistyczne niepokoje, są jednak tacy, którzy tego próbują. Na skrzydle radykalnym wskażmy angielskiego pisarza Raymonda Williamsa. Degradacja słowa i ducha we współczesnym społeczeństwie nie jest w oczach Williamsa „naturalną" tendencją technologii i masowych środków przekazywania, ale faktem społecznym, w którym zaangażowani są ludzie. Jest konsekwencją opanowania kultury przez tych, którzy ciągną zyski z systematycznego ogłupiania publiczności. W tej perspektywie program reform ekonomicznych i politycznych musi być również zarysem przemiany kulturalnej.

Niestety jednak większość krytyków kultury nie podziela radykalizmu Fromma i Williamsa. I oni czują, że świadome, polityczne decyzje mogą polepszyć jakość życia, lecz mają węższe horyzonty. Newton Minow żąda brania pod uwagę interesów społecznych w planowaniu programów telewizyjnych. Urbaniści, jak Charles Abrams, protestują przeciwko biurokratycznej bezduszności i doktrynerstwu w projektach zagospodarowania miast. Jane Jacobs staje w obronie ludzkich wartości pewnego „niedoplanowania" i nieprecyzyjności machiny wielkomiejskiej.

Wszystkie razem te przykłady nie wyczerpują oczywiście tematyki „nowej platformy"; ukazują jednak z grubsza jej zarysy. Jak widzi krytyk Amerykę (czy też współczesne społeczeństwo, bo to wychodzi na jedno)? Nad życiem nadal jeszcze panują instytucje władzy nieodpowiedzialne pod względem społecznym i kulturalnym. W sferze ekonomicznej trzeba przeciwdziałać ogólnej ten-

dencji do premiowania w niebezpiecznym stopniu zachcianek bogaczy. Biorąc szerzej, musi istnieć świadome planowanie mające na celu jakość życia, inaczej współczesny człowiek zanudzi się na śmierć w otoczeniu, jakie sobie stworzył. A póki nie nastąpią zmiany, Ameryka pozostanie materialistyczna w najwulgarniejszym sensie, wypasiona, ale niezadowolona, rządzona przez biurokratów i arywistów, wynaturzona przez sukces. Pojawienie się w życiu amerykańskim jednomyślności intelektualistów normalnie zwiastowało nadejście zmian społecznych. Ale najdonioślejsze może pytanie lat sześćdziesiątych brzmi: czy naprawdę — pomimo kulturalnego opóźnienia — cała ta krytyka społeczna ma realną i szczęśliwą szansę stać się programem społecznym?

Rzecz jasna, krytycy i ich poplecznicy nie są w stanie sami zmienić tego, co potępiają. Gdyby ich wszystkich razem pomieścić w jednym obwodzie wyborczym (a kto by chciał mieszkać w takim obwodzie?), zdołaliby wysłać jednego reprezentanta do kongresu. W przeszłości takie fakty nie bywały zbyt groźne. Nurt intelektualny zawsze powstawał w niewielkich stosunkowo grupach, lecz potem nabierał znaczenia dla milionów: dla ich pragnień, niekiedy nawet dla ich rozpaczy. Taki Lincoln, czy Teddy Roosevelt, Wilson, czy Franklin D. Roosevelt wcieliliby *outsiderów,* albo przynajmniej część ich pomysłów w amerykańskie życie. Teraz jednak stawiamy sobie pytanie: czy krytycy utracili potencjalnych swoich odbiorców, których kiedyś samo życie wciągało z reguły do praktykowania nowych poglądów teoretycznych? Gunnar Myrdal określił Amerykę — i inne zaawansowane technicznie społeczeństwa jako „zintegrowane". Jego zdaniem każda potężnie zorganizowana grupa zawsze stawia na *status quo.* W tych warunkach polityka, to przystosowanie się, kompromis, targ. Archimedesowski punkt oparcia dla istotnej reformy społecznej, kiedyś usytuowany w masach znajdujących się poza obrębem *status quo,* w tych nowych okolicznościach przepadł. Trwa oczywiście cierpienie i upośledzenie, ale nie wśród tych, którzy politycznie coś znaczą, lub mogą coś znaczyć. Nie zorganizowani — i niezdolni do tego — znoszą bezsilnie frustrację. Zorganizowani zbyt są zaprzątnięci w labiryncie władzy, by zwracać uwagę na ten fakt.

Herbert Marcuse dał tej samej zasadniczej idei przerażającą oprawę psychologiczną. Czy staliśmy się — pyta — pierwszym społeczeństwem dobrowolnych niewolników? Gdy panowanie i eksploatacja płynęły z brutalnej, niczym nie osłoniętej przemocy, zawsze istniała możliwość buntu niewolników, żakerii, strajku czy rewolucji. Teraz władza raczej nakłania ludzi perswazją, niż zmusza do poddaństwa. Rezultatem jest anty-utopia, ale nie w stylu „1984 roku", gdzie proletariat nadal wiedzie monotonne, jałowe

życie. Raczej jak w *Nowym wspaniałym świecie* — przytłaczająca większość jest zadowolona, a nawet szczęśliwa w stanie politycznej i społecznej potulnej niepełnoletności.

W wieku dziewiętnastym reformatorzy i radykałowie dostrzegali dwa główne źródła zmian społecznych. Liberał wierzył w łagodne działanie wychowawcze, w rozum, w oświecony interes własny. Socjalista twierdził, że interes wyzyskiwanych mas to powszechny interes społeczeństwa: że zrozpaczony egoizm pracującej większości, to ostatnie historyczne przebranie ogólnoludzkiego braterstwa. Obie teorie miały coś na swoje poparcie. Oświata podniosła społeczeństwo, walki wyzyskiwanych były przez pokolenia motorem korzystnych zmian w etyce społecznej. Ale te hipotezy pomijały pewne czynniki, których dziś jesteśmy szczególnie świadomi. Wzrost oświaty pod egidą rządową prowadzi także do degradacji słowa, do subtelniejszych manewrów władzy; a ruch robotniczy bez idealizmu i rozmachu może wytworzyć swój własny — dosłownie już egoistyczny — egoizm.

Czy więc w rezultacie społeczeństwo znalazło się w ślepej uliczce? W pierwszej połowie wieku tacy socjologowie jak Max Weber i Karl Mannheim uważali to za prawdopodobną możliwość. Weber widział triumfalny pochód biurokracji i racjonalnej kalkulacji, zanik w życiu pierwiastka transcendentnego. Mannheim zastanawiał się, czy nie zbliżamy się do pierwszego w historii społeczeństwa bez utopii, pierwszego poprzestającego na teraźniejszości. Od czasu, gdy pisali, nagromadziła się niepokojąca ilość dowodów na poparcie najbardziej pesymistycznych ich przewidywań.

Nie znaczy to, by sprawa była przesądzona, rezultaty przed naszymi oczyma, a zachodni sen o społeczeństwie autonomicznych ludzkich osób — wymazany z historii. Obecnie amerykański ruch robotniczy przyjął w praktyce skrajnie konserwatywną postawę Johna L. Lewisa wobec kryzysu związanego z automatyzacją: godzić się z redukcjami nie proponując żadnych istotnie nowych dróg wyjścia, obwarować się na bazie robotników wykwalifikowanych, którzy pozostają w pracy. Rzecz jasna nie jest to „wina" związków zawodowych. Ich przywódca Walter Reuther należy do społeczeństwa, które jeszcze się nie zdecydowało, czy wprowadzić państwową pomoc lekarską na tym poziomie, jaki uznawał za słuszny ... Bismarck czy Lloyd George. Nie można Reuthera obarczać grzechami narodu.

Ale sięgając głębiej: czy jest możliwe, że to konserwatywne podejście zbankrutuje? Że Ameryka odsuwa swój kryzys, ale nie przezwyciężyła go? Wielki kraj może ignorować przemianę społeczną na miarę automatyzacji jakieś dziesięć lat, dwadzieścia, trzydzieści, ale kto wie, czy nie czeka nas dzień rozrachunku. Może

pewnego pięknego dnia nastąpi Korek Ostateczny na drogach Los Angeles i w ludziach unieruchomionych przez trzy dni na jezdni zbudzi się pragnienie, by przemyśleć problemy transportu oraz rozrostu wielkich miast. Może Murzyni, jedyna grupa w naszym społeczeństwie, która widzi przed sobą dalszą drogę, zawstydzą białych i wpoją w nich cząstkę własnej społecznej odwagi.

Może coś nastąpi: to naprawdę wszystko, co możemy dziś powiedzieć na temat najbardziej niepokojącego dylematu amerykańskiego społeczeństwa. Jego sprzeczności pozostają w mocy. Roją się chaotycznie, mówią niewyraźnie tysiąc rzeczy i ani jednej jasno. Tak czy owak, ten jeden kontrast wskazany: między nową wspólną platformą a nową rzeczywistością — wystarczy, by dać intelektualistom do myślenia.

Nigdy może dotąd nie było w historii narodu, który by tak dobrze wiedział, co niedobrego się z nim dzieje, tak dokładnie znał własne bolączki. Gdziekolwiek w kraju ma miejsce tragedia społeczna, już jakieś biuro rządowe nagrało ją na taśmę maszyny statystycznej na użytek socjologów-krytyków. Urząd Statystyki Pracy i Biuro Ewidencji zindeksowały doskonale cały materiał, jakiego może potrzebować reformator lub rewolucjonista. Więcej jeszcze: dość głęboko sięgająca warstwa wykształconej publiczności zdaje sobie mniej więcej sprawę z bolączek ogólnych, a osobiście odczuwa — z pewnego rodzaju oszołomieniem — brak wytkniętego celu i bierne uleganie prądowi.

W takiej sytuacji i w obliczu kryzysu ogólnoświatowego bez precedensu — który domaga się najbardziej podstawowych decyzji, jakie kiedykolwiek stanęły przed człowiekiem — największym skandalem jest fakt, że naród zabrnął, jak się zdaje, w impas, i że wie o tym, lecz się tym nie przejmuje. Lepszy od przeciętnej prezydent zaledwie garstką głosów zwyciężył człowieka, który byłby na tym stanowisku wręcz niebezpieczny; wybory do kongresu i senatu przesuwają polityczny środek ciężkości zaledwie o parę cali; a przez cały czas uznani i honorowani prorocy tłumaczą, że społeczeństwo znajduje się na jednym z najbardziej brzemiennych w skutki zakrętów historii.

Lecz ostatecznie to wszystko można by wytrzymać, jeśli jest to stan przejściowy. Bezapelacyjnym potępieniem byłby wyrok, że ta apatia jest czymś stałym, wbudowanym w naszą strukturę. Tego nie można jeszcze, dzięki Bogu twierdzić. Lecz trzeba się z tym liczyć. A gdy to przemyślimy, nie ulegajmy paraliżowi jak ptak przed kobrą. Niebezpieczeństwo powinno stać się dla każdego z nas bodźcem, by chwytać każdą możliwość, podejmować każdą akcję, która ewentualność taką może odwrócić.

Michael Harrington

tłum. *hm*

KARL R. POPPER

KRYTYCYZM I TRADYCJA

W STRONĘ RACJONALNEJ TEORII TRADYCJI. PRAWDA NIE JEST OCZYWISTA

Opublikowane teksty pochodzą z książki K. R. Poppera Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, *London 1963, Routledge and Kegan Paul. Pierwszy z nich to, z niewielkimi skrótami, esej zatytułowany w książce* Towards a Rational Theory of Tradition. *Był on wygłoszony jako odczyt na dorocznym posiedzeniu* The Rationalist Press Association *w Oksfordzie. Drugi jest końcowym fragmentem rozdziału XIX* The History of Our Time: an Optimist's View.

Karl Raimund Popper, wybitny uczony, specjalista w dziedzinie metodologii nauk przyrodniczych, ceniony logik i teoretyk nauki jest twórcą rewolucyjnej teorii eliminującej zarówno neopozytywistyczne kryteria weryfikacji, jak i tradycyjną zasadę indukcji. Drugą dziedziną zainteresowań Poppera jest życie społeczne, a zwłaszcza historia idei i ideologii. Osobistość wybitnie kontrowersyjna, ale nawet jego antagoniści przyznają, że dyskusja z nim jest zawsze twórcza i konstruktywna. Najlepiej można chyba określić Poppera mówiąc o nim, że jest przykładem humanisty naszych czasów: świadczy o tym obok szerokości i typu zainteresowań także umiejętność popularyzacji, mówienia w sposób bardzo prosty o trudnych i zawiłych wydarzeniach na froncie intelektualnym.

Fakt, że właśnie człowiek przebywający stale w samym centrum współczesnej rewolucji naukowej i uczestniczący w niej aktywnie, występuje jednocześnie w obronie tradycji (zresztą swoiście rozumianej) jest niewątpliwie znamienny i zastanawiający.

W STRONĘ RACJONALNEJ TEORII TRADYCJI

W TYTULE tego odczytu kładę nacisk na słowie „w stronę". Nie zamierzam tu przedstawić jakiejś skończonej i zupełnej teorii tradycji. Chcę raczej pokazać, na jakie pytania teoria tradycji powinna by odpowiadać, i chcę też zarysować pewne idee, które mogą się przydać w budowaniu takiej teorii.

Jestem pewnego rodzaju racjonalistą. Interesuję się metodą naukową. Przez pewien czas studiowałem metody nauk przyrodniczych, a potem poczułem, że mogłoby być interesujące przebadać w podobny sposób także metody nauk społecznych. Wtedy po raz pierwszy natrafiłem na problem tradycji. Przeciwnicy racjonalizmu w polityce, w naukach społecznych itp. są przeświadczeni, że tego problemu nie można ująć w ramy racjonalnej teorii. Zdaniem ich tradycję trzeba akceptować jako coś, co jest po prostu dane. Trzeba ją przyjmować tak, jak jest, nie da się jej zracjonalizować. Aby pogodzić się z daną tradycją, wystarczy zrozumieć jej rolę w życiu społecznym.

Między racjonalizmem a tradycjonalizmem istnieje niewątpliwa tradycyjna nieprzyjaźń. Racjonalista skłonny jest zajmować postawę wyrażającą się w takich mniej więcej słowach: „Nie interesuję się tradycją. Chcę kierować się własnym osądem rzeczy. Sam ustalam zalety i wady rzeczy niezależnie od wszelkiej tradycji. Chcę pomyśleć przy pomocy własnego mózgu, a nie przy pomocy mózgów ludzi, którzy żyli kiedyś tam dawno temu".

A jednak sprawa nie jest aż tak prosta, jakby chciał racjonalista, chociażby dlatego, że on sam, przemawiając w ten sposób, też jest pod wpływem tradycji racjonalistycznej podtrzymującej tego rodzaju tezy. Tak przekonujemy się o słabości pewnych tradycyjnych postaw wobec problemu tradycji.

Wśród ludzi młodych i bardzo zdolnych zarysowuje się obecnie bardzo poważna reakcja antyracjonalistyczna — wiąże się ona między innymi z problemem tradycji. Liczni myśliciele (prekursorem ich był niewątpliwie Edmund Burke, a jednym z wybitnych przedstawicieli jest historyk z Cambridge, Michael Oakeshott) uczynili ten problem prawdziwym biczem na racjonalistów. Między innymi dlatego właśnie uważam teorię tradycji za sprawę ogromnie aktualną i chcę zwrócić na nią uwagę.

Z drugiej strony do podjęcia tej kwestii skłania mnie moje osobiste doświadczenie — zmiana środowiska społecznego. Przybyłem do Anglii z Wiednia i bardzo szybko przekonałem się, że tutejsza atmosfera jest bardzo różna od tej, w której się wychowałem. Atmosfera ma wiele wspólnego z tradycją. Zamieniłem tradycję — czy atmosferę — kontynentalną na angielską a potem na nowo-

zelandzką. Nic dziwnego, że te wszystkie przejścia pobudziły mnie do myślenia o tradycji i do prób głębszego wniknięcia w jej istotę.

Pewne bardzo ważne tradycje są związane z miejscem i niezwykle trudno je gdziekolwiek przeszczepić. Takie tradycje są ogromnie cenne i gdy zostaną zaprzepaszczone, trzeba niemało wysiłku, by je odnowić, nie zawsze się to udaje. Mam tu na myśli tradycję naukową, którą się szczególnie interesuję. Stwierdziłem, że ogromnie trudno przenieść ją na nowe tereny z tych miejsc, gdzie rzeczywiście zapuściła korzenie. Dwa tysiące lat temu zniszczono tę tradycję w Grecji i bardzo długo nie mogła się tam przyjąć na nowo. Podobnie nie przynosiły rezultatów podjęte ostatnio wysiłki przeszczepiania tradycji angielskiej do krajów zamorskich. Brak tradycji badawczych w niektórych spośród tych krajów jest uderzający i niełatwo będzie ją wytworzyć. Można przekonać ludzi o potrzebie takiej tradycji, ale to nie znaczy jeszcze, że ona powstanie i przyjmie się automatycznie i że szybko zakwitnie.

Oczywiście, można by mnożyć przykłady z innych dziedzin: potrzeba i rola tradycji jest nie mniej wyraźna w sztuce i w wielu innych sprawach. Wspominam o tym dlatego, że chociaż czerpię przykłady z życia nauki, nie chcę wywołać wrażenia, że rola tradycji do niej się ogranicza.

Trzeba raz na zawsze zrozumieć, że wobec tradycji możemy zająć tylko dwie postawy.

Można zaakceptować jakąś tradycję bezkrytycznie, nie zdając sobie sprawy, że się jej podporządkowujemy. W wielu wypadkach nie podobna tego uniknąć — często nie odczuwamy przecież wcale, że mamy do czynienia właśnie z tradycją. Na przykład noszenie zegarka na lewej ręce nie wymaga świadomego przyjęcia takiej tradycji. Codziennie wykonujemy setki czynności pod wpływem tradycji, o których nic nie wiemy. Lecz jeśli nie zauważymy, że działamy pod wpływem tradycji, nie będziemy mogli uniknąć przyjmowania jej w sposób bezkrytyczny.

Druga możliwość to postawa krytyczna, skutkiem jej może być przyjęcie tradycji, albo jej odrzucenie — względnie kompromis, przyjęcie z zastrzeżeniem, częściowe. Na to, by krytykować tradycję, trzeba ją oczywiście najpierw dobrze znać. Trzeba ją zrozumieć, zanim się uzyska prawo do słów: „Odrzucam tę tradycję opierając się na racjonalnych przesłankach". Nie sądzę, abyśmy mogli kiedykolwiek wyzwolić się całkowicie z więzów tradycji. Tak zwane wyzwolenie to na ogół tylko przejście od jednej tradycji do drugiej. Możemy natomiast wyzwolić się z różnych tabu, utrzymujących się na mocy tradycji. Możemy tego dokonać nie tylko przez odrzucenie

tradycji, lecz i przez krytyczną akceptację jej elementów. Uwalniamy się od tabu, gdy myślimy o nim, zastanawiamy się, czy zachować je czy odrzucić. Jednak aby przeprowadzić taką refleksję, musimy najpierw zdobyć jasny pogląd na daną tradycję, a także rozumieć funkcję i znaczenie tradycji w ogóle. Dlatego racjonaliści powinni zajmować się tym problemem i mają w tym kierunku dane: przecież gotowi są kwestionować i krytykować wszystko, z czym mają do czynienia, w tym także, jak mam nadzieję, swoją własną tradycję. Stawiając wszędzie znaki zapytania nie poddadzą się ślepo żadnej tradycji. A moim zdaniem nie jeden element tradycji racjonalistycznej domaga się dziś przemyślenia na nowo: jak na przykład problem determinizmu i problem źródeł poznania, a zwłaszcza roli obserwacji w poznaniu. Przekonanie, że wiemy coś niecoś o świecie dlatego, że rozglądamy się wokoło, i mając otwarte oczy i uszy, gromadzimy obserwacje — jest głęboko zakorzenionym przesądem, który nie pozwala zrozumieć, na czym polega metoda naukowa. Do tego problemu jeszcze powrócę. Tyle na razie tytułem wstępu.

Teoria tradycji musi być teorią socjologiczną, ponieważ tradycja jest wyraźnie zjawiskiem społecznym.

Zadania nauk społecznych często bywały pojmowane niewłaściwie. Aby wyjaśnić, co jest w moim przekonaniu ich rzeczywistym i głównym zadaniem, muszę opisać pewną teorię, wyznawaną zresztą przez bardzo wielu racjonalistów. Teoria ta przypisuje naukom społecznym cel będący, jak sądzę, dokładnym przeciwieństwem ich prawdziwego celu. Nazywam ją spiskową teorią społeczeństwa. Jest to teoria bardziej prymitywna niż większość form teizmu, przypomina teorię, jaką możemy wykryć u Homera. Homer tak pojmował władzę bogów, że wszystkie wydarzenia na równinie trojańskiej były w jego oczach tylko odbiciem i refleksem różnych konspiracji na Olimpie. Spiskowa teoria społeczeństwa jest po prostu jakąś wersją tego typu teizmu, wiary w bogów, których kaprysy i zachcianki rządzą światem. Powstaje ona wtedy, gdy ktoś pozbywa się Boga a potem pyta: „Kto na jego miejsce?". Wówczas na to miejsce przychodzą różni potężni ludzie i grupy ludzi, złowrogie grupy nacisku, które oskarża się o to, że zaplanowały wielką depresję i wszystkie formy zła, jakie nas gnębią. Spiskowa teoria społeczeństwa jest bardzo rozpowszechniona i jest w niej bardzo mało prawdy. Tylko wtedy, gdy jej zwolennicy dochodzą do władzy teoria ta zyskuje pewien stopień adekwatności, na mocy tego, co nazwałem kiedyś „efektem Edypa". Na przykład wtedy, gdy Hitler doszedł do władzy wierząc w mit spisku Mędrców Syjonu i zaczął zwalczać ich rzekomy spisek przez

własne kontr-sprzysiężenie. Lecz rzecz interesująca: tego rodzaju sprzysiężenia nigdy albo prawie nigdy nie spełniają pokładanych w nich oczekiwań. I tu właśnie okazuje się, jakie jest prawdziwe zadanie nauk społecznych. Spisek Hitlera upadł. Dlaczego? Nie dlatego, że z kolei inni ludzie sprzysięgli się przeciw niemu. Upadł — bo jedną z najbardziej uderzających cech życia społecznego jest fakt, że nic w nim nie przebiega ściśle według naszych zamierzeń. Zawsze rzeczy obracają się trochę inaczej. Prawie nigdy nie możemy wywołać w życiu społecznym tego dokładnie, czego sobie życzymy. Zawsze jakieś uboczne czynniki mieszają się w sprawę. Oczywiście, działamy mając na myśli pewne cele, lecz obok tych celów (które mogą być lub nie być osiągnięte) zawsze wystąpią pewne niepożądane konsekwencje naszych działań i na ogół nie da się ich wyeliminować. Prosty przykład: powiedzmy, że ktoś w małym miasteczku koniecznie musi sprzedać swój dom. Natychmiast przekona się, że nie otrzyma takiej ceny, jaką jego znajomy zapłacił za podobny dom, którego pilnie potrzebował. Sam fakt, że ktoś chce go sprzedać, obniża wartość rynkową oferowanego przedmiotu, i odwrotnie, gdy ktoś stara się nabyć określony przedmiot, wówczas jego wartość wzrasta (to prawo działa oczywiście tylko w obrębie bardzo małych, wolnych rynków). Mamy tu typowy przykład niepożądanych konsekwencji działania. Opisana sytuacja jest sytuacją społeczną. We wszystkich sytuacjach społecznych mamy do czynienia z jednostkami, które robią pewne rzeczy, chcą pewnych rzeczy, stawiają sobie określone cele. Póki działają tak, jak chcą, i realizują cele, jakie sobie założyli — nie ma jeszcze problemu dla nauk społecznych (jeśli pominąć zagadnienie, czy ludzkie pragnienia i cele nie mogą być wyjaśniane w kategoriach społecznych). Charakterystyczne problemy nauk społecznych wiążą się z naszym pragnieniem poznania niezamierzonych skutków, a zwłaszcza niepożądanych skutków, jakie zaistnieją w wyniku naszych czynności. Chcemy przewidywać nie tylko ich bezpośrednie konsekwencje, lecz także niepożądane konsekwencje pośrednie. Dlaczego? Albo z ciekawości czysto naukowej, albo z tej racji, że chcemy być przygotowani na to, co nastąpi i wreszcie by, jeśli się da, zapobiec temu, czego sobie nie życzymy (lecz to oznacza działanie, działanie, a wraz z nim dalsze niepożądane skutki).

Zwolennicy spiskowej teorii społeczeństwa nigdy nie zrozumieją, na czym polega zadanie nauk społecznych, ponieważ zakładają, że praktycznie wszystkie zjawiska życia społecznego można wyjaśnić dociekając, kto ich sobie życzył, podczas gdy autentycznym zadaniem nauk społecznych jest wyjaśnianie procesów, których nikt sobie nie życzy, takich na przykład jak wojna czy depresja gospodarcza. Powinienem wspomnieć tu o Marksie, bo on właśnie był

jednym z pierwszych krytyków spiskowej teorii społeczeństwa i analizował bardzo wnikliwie niezamierzone skutki szeregu działań społecznych.

Jest więc zadaniem nauk społecznych wyjaśnianie, jak powstają niezamierzone skutki naszych zamierzeń i działań, i jakie skutki przynoszą takie czy inne określone posunięcia. A zwłaszcza mają nauki społeczne wyjaśnić w ten sposób istnienie i działanie instytucji (takich jak policja, towarzystwa ubezpieczeniowe, szkoły i rządy) oraz zbiorowości społecznych (takich jak państwa, narody, klasy czy inne grupy społeczne).

Zwolennik spiskowej teorii społeczeństwa będzie przekonany, że działanie instytucji można przedstawić jako rezultat świadomego planowania, a zbiorowościom też skłonny będzie zwykle przypisywać rodzaj grupowej osobowości, traktując je tak, jakby były pojedyńczymi ludźmi. W przeciwieństwie do tego teoretyk społeczny powinien zdawać sobie sprawę, że trwanie instytucji społecznych i zbiorowości jest problemem nadającym się do rozwiązania przez analizę indywidualnych działań społecznych oraz ich zamierzonych i niezamierzonych (często niepożądanych) skutków społecznych. W taki też sposób trzeba widzieć zadania teorii tradycji.

Rzadko kiedy ludzie pracują świadomie nad tworzeniem jakiejś tradycji, a wtedy mało prawdopodobne, aby im się to udało. A z drugiej strony ci, którym się nigdy tworzenie tradycji nie śniło, powołują je do życia niezależnie od swoich chęci. Tak dochodzimy do jednego z problemów teorii tradycji: jak one powstają i, co ważniejsze, jak trwają i rozwijają się? Obok tego drugi, donioślejszy jeszcze problem: jaka jest funkcja tradycji w życiu społecznym? Czy posiada ona jakąś funkcję, którą można by ująć racjonalnie, tak jak potrafimy opisać funkcje szkolnictwa, giełdy, policji, sklepu spożywczego i innych tego typu instytucji społecznych? Czy można zanalizować funkcje tradycji?

Taka analiza jest z pewnością głównym zadaniem teorii tradycji i podejmę ją tutaj na przykładzie pewnej szczególnej tradycji — tradycji racjonalnej czyli naukowej.

Wyniki tej analizy wykorzystam przeprowadzając porównanie między dwiema grupami zjawisk społecznych. Z jednej strony wezmę pod uwagę teorie, które przyjmujemy (po poddaniu ich naukowym sprawdzianom) zachowując przy tym postawę racjonalną czyli krytyczną. Wskażę też, w jaki sposób te teorie naukowe pomagają nam orientować się w świecie. Z drugiej zaś strony będę rozpatrywać wierzenia, postawy i tradycje w ogóle, i sposób, w jaki one pomagają nam orientować się w świecie społecznym.

Często dyskutuje się i rozprawia o tym zdumiewającym zjawisku, jakim jest tradycja naukowa. Niemniej często zastanawiamy się

nad przedziwnym faktem, który nastąpił gdzieś w Grecji w szóstym i piątym wieku przed Chrystusem. Co umożliwiło wynalazek racjonalnej filozofii? Jak to się stało i dlaczego? Niektórzy nowocześni myśliciele twierdzą, że filozofowie greccy pierwsi spróbowali zrozumieć, co naprawdę dzieje się w przyrodzie. Zamierzam wykazać, że ta opinia jest niesłuszna. Wcześni filozofowie greccy rzeczywiście próbowali zrozumieć zjawiska przyrody. Lecz to samo robili już wszyscy pierwotni twórcy mitów. Widząc zbliżającą się burzę mówili: „Zeus się gniewa". A gdy morze było wzburzone, tłumaczyli to gniewem Posejdona. Tego typu wyjaśnienia uważano za wystarczające, zanim tradycja racjonalistyczna wprowadziła nowe wzory i standardy wyjaśnienia. Co istotnie uległo wtedy zmianie? Trudno powiedzieć, by nowe teorie głoszone przez filozofów greckich były bardziej zrozumiałe niż dawne wyjaśnienia mitologiczne. Łatwiej moim zdaniem uchwycić sens zdania „Zeus się gniewa", niż przyswoić sobie naukowy opis zjawiska burzy. Podobnie prostszym jest twierdzenie, że Posejdon się gniewa, niż naukowe wyjaśnienie powstawania wielkich fal morskich poprzez działanie sił tarcia między powietrzem a powierzchnią wody. Moim zdaniem filozofowie greccy wprowadzili taką mniej więcej innowację: zaczęli roztrząsać zjawiska i dyskutować nad nimi, zamiast przyjmować bezkrytycznie tradycję religijną jako coś stałego i niezmiennego. Przekazywanie tradycji połączyli z jej modyfikowaniem, a nawet od czasu do czasu decydowali się zastąpić dawny mit nowym. Bo przecież nowe historie, jakie tworzyli, również były mitami, podobnie jak te, na których miejsce weszły. Zwróćmy jednak uwagę na dwa fakty: po pierwsze nowe historie nie były tylko przekształceniami dawnych, lecz zawierały w sobie naprawdę nowe elementy wyjaśnienia, i po drugie — a to fakt naprawdę niezwykle doniosły — filozofowie greccy wynaleźli n o w ą t r a d y c j ę, tradycję krytycznej postawy wobec mitów i dyskutowania nad nimi. Odtąd już mity mają być nie tylko przekazywane, lecz i kwestionowane w toku tej czynności. Filozof opowiadający swój mit oczekuje pytań i zarzutów słuchacza i jest przygotowany na to, że może on zaproponować inne, lepsze wyjaśnienie. Dawniej takie rzeczy nie zdarzały się. Powstał nowy zwyczaj — zarysowała się nowa droga poznania: droga pytań. Wraz z mitem-wyjaśnieniem przekazywane jest też pytanie: „Czy potrafisz to lepiej wyjaśnić?" Inny filozof może na to pytanie odpowiedzieć twierdząco: „Owszem mogę" albo: „Nie wiem, czy lepiej, ale mogę to wyjaśnić i n a c z e j, równie dobrze. Te dwa wyjaśnienia nie mogą być jednocześnie prawdziwe, a więc coś jest nie w porządku. Nie możemy przyjąć dwóch wyjaśnień, a brak racji wyboru między nimi. A więc trzeba przebadać samą rzecz, dowiedzieć się o niej więcej i dalej prowa-

dzić dyskusję. Trzeba przekonać się, czy nasze wyjaśnienia rzeczywiście tłumaczą wszystkie znane fakty. A może któreś z nich tłumaczy jeszcze jakieś dodatkowe fakty, na które dotąd nie zwróciliśmy uwagi?"

Według mnie nauka różni się od pierwotnych mitów nie z tej racji, że „nie jest mitem", lecz ze względu na to, że towarzyszy jej tradycja jakby drugiego stopnia: tradycja krytycznego spojrzenia. Uprawianie nauki nadal wymaga przekazywania mitów, lecz wraz z nimi przekazuje się, jako milczący, cichy podtekst, ukrytą zachętę do dalszych poszukiwań: „Przedstawiam ci takie a takie wyjaśnienie, powiedz, co myślisz o nim. Zastanów się, może sam potrafisz dać inne, lepsze". Tradycja drugiego stopnia to tradycja krytycyzmu, postawy dyskursywnej. To ona była nowością wprowadzoną przez filozofów greckich i wciąż jeszcze jest głównym i najważniejszym elementem tradycji naukowej. Jeżeli będziemy o tym pamiętać, zajmiemy z pewnością zupełnie inne stanowisko wobec wielu problemów metody naukowej. Zrozumiemy, że w pewnym sensie nauka tworzy mity podobnie jak religia. Oczywiście mity naukowe różnią się od religijnych — ale dlaczego? Decyduje o tym właśnie owa postawa krytyczna. Pod wpływem krytyki mity naukowe zmieniają się dając nam coraz bardziej wierny obraz i wyjaśnienie świata i poddawanych obserwacji przedmiotów. A nawet więcej: gdyby nie te mity czy teorie i impuls, jakiego nam dostarczają, prawdopodobnie nie podjęlibyśmy wcale wielu spośród bardzo ważnych obserwacji. Początek systematycznej obserwacji łączy się zwykle z krytycznym roztrząsaniem jakiegoś mitu. Chcąc „sprawdzić" mit badamy, czy istotnie daje on oczekiwane wyjaśnienie pewnej grupy zjawisk, np. ruchu planet.

Tak więc to mit względnie teoria prowadzi, kieruje systematycznymi obserwacjami podjętymi po to, aby przeniknąć prawdę mitu (teorii). Z tego punktu widzenia rozwój teorii naukowych nie powinien być uważany za wynik zbierania i akumulacji danych doświadczenia, lecz odwrotnie — rozwój teorii naukowych wywołuje wzrost ilości obserwacji (to właśnie nazwałem kiedyś „reflektorową teorią nauki": nauka rzuca nowe światło na rzeczy, nie tylko rozwiązuje problemy, lecz rozwiązując je stawia nowe; korzysta z obserwacji, lecz jednocześnie prowokuje do nowych spostrzeżeń).

Teorie naukowe nie są rezultatami obserwacji. Są one głównie wynikiem tworzenia mitów i stosowania sprawdzianów. Stosowanie sprawdzianów dokonuje się z udziałem obserwacji i tym samym obserwacja zyskuje wielkie znaczenie, ale to nie ona tworzy teorie. Obserwacja ma swoją rolę w odrzucaniu, eliminowaniu i krytyce teorii, pobudza do tworzenia nowych mitów, nowych teorii, takich, które będą mogły sprostać próbie doświadczenia.

Wszystko to oznacza, że młody uczony, który chce dokonać odkryć, nie powinien usłyszeć od nauczyciela tradycyjnej rady: „Idź i obserwuj rzeczywistość", lecz raczej wskazówkę: „Spróbuj zbadać, o czym dziś dyskutują uczeni. Zorientuj się, gdzie zarysowują się trudności, interesuj się różnicami zdań. W tych rejonach, gdzie jest takich różnic najwięcej, kryją się zapewne zagadnienia, nad którymi warto pracować." Innymi słowy — chcąc czegoś dokonać trzeba przede wszystkim studiować współczesną sytuację problemową. A to znaczy, że trzeba włączyć się w nurt i prowadzić dalej pewną linię badań zarysowującą się na tle całego wcześniejszego rozwoju nauki. Trzeba nawiązać kontakt z tradycją naukową. Zaczynanie od początku jest niemożliwe. Najbardziej nawet rewolucyjna działalność naukowa jest zawsze — świadomym lub nie — kontynuowaniem tradycji. Z punktu widzenia tego, co nas interesuje jako badaczy — zrozumienia procesów, przewidywania, analizy itp. — świat jest bardzo skomplikowany. Powiedziałbym, że nieskończenie skomplikowany, gdyby to określenie miało jakiś sens. Nie wiemy, gdzie i jak rozpocząć analizę rzeczywistości. Żadna mądrość nam tego nie powie. Nawet tradycja naukowa jako taka nie wskaże nam tego. Ale powie nam, że ludzie zbudowali już na tym świecie pewien ramowy zarys jego teorii — pewnie nie najlepszy, lecz mniej lub więcej przydatny jako osnowa wyjaśnienia zjawisk. Służy on jako pewnego rodzaju siatka, układ współrzędnych, do którego odnosimy nasze spostrzeżenia. Korzystamy z tego układu wciąż go rewidując, sprawdzając i krytykując w całej rozciągłości. I w ten sposób osiągamy postęp.

Sam wzrost ilości wiedzy, jej akumulacja nie miałaby większego znaczenia. Nauka nie jest podobna do biblioteki czy muzeum, gdzie o rozwoju decyduje gromadzenie eksponatów. To krytycyzm sprawia, że nauka rozwija się rewolucyjnie, poprzez burzenie, zmiany, przebudowy całej struktury, w tym także i najdonioślejszego instrumentu poznania — języka, w jakim wyrażamy nasze mity i teorie. Metoda akumulacji ma w nauce o wiele mniejszą rolę, niż się na ogół sądzi. W praktyce akumulacja pozostaje w tyle za rewolucyjnymi zmianami w obrębie wyjaśniających teorii.

Ten fakt jest bardzo ciekawy i zastanawiający, bo przecież na pierwszy rzut oka wydawałoby się raczej, że tradycja ma o wiele większe znaczenie dla powolnej akumulacji niż dla rewolucyjnych przemian. Tymczasem jest zupełnie odwrotnie. Gdyby nauka mogła naprawdę rosnąć przez prostą akumulację wiadomości, zerwanie z tradycją, jej utrata nie miałaby tak wielkiego znaczenia. Można przecież zawsze rozpocząć akumulację od początku. Coś byłoby stracone, ale strata byłaby do odrobienia i nie tak poważna. Jeśli jednak nauka postępuje naprzód poprzez przebudowę trady-

cyjnych mitów — to nie może się bez nich obejść. Jeśli nie ma nic, co można by kwestionować, przebudowywać, zmieniać — start jest niemożliwy. Rozpoczęcie budowy nauki wymaga dwóch rzeczy: nowych mitów i nowej tradycji krytycznego stosunku do nich. Te dwa warunki łącznie nieczęsto zachodzą. Nie wiemy, ile lat dzieli wynalazek języka opisowego — w której to chwili człowiek stał się człowiekiem — od początków nauki. Przez ten czas rósł język, przyszły instrument nauki. Rósł wraz z mitem — każdy język zawiera i przechowuje w sobie niezliczone mity i teorie, nawet w samej swej strukturze gramatycznej. Rósł też wraz z rozwojem tradycji używającej języka do opisywania faktów i wyjaśniania ich. Gdyby te wszystkie tradycje zostały zniszczone, nie można by nawet rozpocząć akumulacji — z braku narzędzi.

Po tym przykładzie, który wskazuje, jaka jest rola tradycji w jednej szczegółowej dziedzinie, w nauce, przejdę teraz do omówienia problemów socjologicznej teorii tradycji.

Gdy znajdziemy się w środowisku — czy to przyrodniczym, czy społecznym — o którym wiemy tak mało, że to odbiera nam zdolność przewidywania biegu wypadków, natychmiast ogarnia nas lęk i niepokój. Uzasadniony, bo pozbawieni możliwości przewidywania nie umiemy postępować racjonalnie.

Tradycje i instytucje życia społecznego dają nam jasny pogląd na to, czego oczekiwać i jak postępować. To bardzo ważne. Życie społeczne może istnieć tylko wtedy, gdy wiemy i ufamy, że pewne przynajmniej rzeczy i sprawy są określone, takie a nie inne, i inne być nie mogą.

Widzimy więc, jaka jest rola tradycji w życiu: w świecie pozbawionym prawidłowości ugruntowanych przez tradycję musielibyśmy czuć się zagubieni, niespokojni i bezradni. Potrzebujemy prawidłowości, do których moglibyśmy się przystosować. Samo istnienie tych prawidłowości jest ważniejsze niż ich zalety czy wady. Są nam niezbędne do życia, a więc przekazujemy je jako tradycje niezależnie od tego, czy pod innymi względami są one rozsądne, konieczne, dobre, piękne itp. Życie społeczne potrzebuje tradycji i tworzenie ich odgrywa w nim rolę podobną do tworzenia teorii w nauce. Teorie naukowe są narzędziami, przy ich pomocy staramy się wprowadzić pewien porządek w chaos, w jakim żyjemy, porządek dający szansę przewidywania biegu wydarzeń. Nie bierzcie tego zdania za jakieś głębokie filozoficzne stwierdzenie. Wskazałem tu po prostu jedną z praktycznych funkcji teorii. Tworzenie tradycji obyczajowych, a także prawodawstwo pełni tę samą funkcję: wprowadza porządek w życie społeczne i umożliwia racjonalne przewidywanie faktów społecznych.

Lecz analogia między rolą mitów i tradycji w nauce a rolą tradycji w społeczeństwie idzie jeszcze dalej. Pamiętajmy, że rola mitów w nauce związana jest z faktem, że mogą one być przedmiotem krytyki i mogą być zmieniane. Podobnie i tradycje społeczne mają ważną podwójną funkcję. Nie tylko narzucają pewien porządek i są podstawą czegoś w rodzaju struktury społecznej, lecz także dostarczają nam tworzywa do działania, są tym, co możemy poddawać krytyce i zmieniać. Ten fakt ma zasadnicze znaczenie dla wszystkich zwolenników racjonalnej reformy społecznej. Zbyt wielu reformatorów wpada na pomysł, że chcieliby, wedle określenia Platona, „najpierw oczyścić płótno", usunąć wszystko, co już było, i zacząć od początku wedle własnych zamysłów budowę fabrycznie nowego, rozumnie urządzonego świata. Jest to pomysł nonsensowny i niemożliwy do zrealizowania. Wiara, że wymyślony przez nas świat będzie napewno lepszy od tego, w którym żyjemy, jest bezpodstawna. Inżynier nie buduje motoru tak po prostu na podstawie stworzonego przez siebie projektu, lecz raczej modyfikuje wcześniejsze modele, zmienia je, przekształcając je wciąż od nowa. Jeżeli zetrzemy z powierzchni ziemi świat społeczny, w którym żyjemy, usuniemy jego tradycje i stworzymy według planów nowy świat, to i tak wkrótce zmuszeni będziemy do przebudowywania go, do kolejnych zmian i przystosowań. Lecz jeśli i tak czekają nas zmiany i przystosowania, czy nie lepiej natychmiast przystąpić do nich? Obecny świat jest nam przynajmniej znany — wiemy, gdzie jego rzeczywistość nas uwiera. Są pewne rzeczy, o których wiemy, że są złe, i chcemy je zmienić. Jeśli stworzymy nasz nowy wspaniały świat, sporo czasu upłynie, zanim zorientujemy się, co jest w nim nie tak, jak trzeba. A ponadto idea „oczyszczenia płótna" (wchodząca w skład złej tradycji racjonalistycznej) nie może być zrealizowana, bo gdyby racjonalista zechciał rzeczywiście usunąć wszystkie tradycje, to musiałby także zlikwidować samego siebie i swoje poglądy i plany. Żadne plany nie mają sensu w próżni społecznej, w pustym świecie. Sens ten zyskują tylko wtedy, gdy występują w oprawie tradycji i instytucji — takich jak mity, poezja i wartości. A to wszystko wyłania się przecież ze świata społecznego, w jakim żyjemy, a poza nim traci znaczenie. A więc i bodźce i sama chęć budowania nowego świata musi zniknąć, skoro tylko zniszczymy tradycje starego świata. W nauce byłoby to straszliwą klęską, gdybyśmy zdecydowali: „Nie robimy dostatecznych postępów. A więc zlikwidujmy całą dotychczasową naukę i zacznijmy od początku." Racjonalnym posunięciem jest raczej kontynuowanie pracy, wprowadzanie poprawek, rewolucjonizowanie od wewnątrz — a nie przekreślanie całego dotychczasowego

dorobku. Można stworzyć nową teorię — lecz tworzy się ją po to, aby rozwiązać problemy nierozwiązane przez dawną.

Rozważyliśmy pokrótce funkcje tradycji w życiu społecznym. To, do czego doszliśmy, dopomoże nam w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jak powstają tradycje, jak są przekazywane i jak przekształcają się w stereotypy. Wszystkie te zjawiska i procesy są bowiem niezamierzonymi konsekwencjami ludzkiego działania. Możemy teraz zrozumieć, czemu ludzie starają się poznać prawa rządzące ich środowiskiem przyrodniczym (i przekazać je innym, często w formie mitów), i czemu usiłują przyswoić sobie tradycje swego środowiska społecznego. Wiemy, dlaczego ludzie (a zwłaszcza ludy pierwotne i dzieci) tak łatwo przywiązują się do tego, co nadaje już lub może nadać ich życiu pewną jednostajność i porządek. Przywiązują się do mitów i do stałych form zachowania po pierwsze dlatego, że boją się nieregularności i zmian, a więc nie chcą ich wywoływać, i po drugie z tej racji, że chcą przekonać otoczenie o racjonalności swego postępowania i o tym, że można przewidywać, jakim ono będzie. Czynią tak być może w nadziei, że otoczenie odpłaci im tym samym. Zmierzając do tworzenia i umacniania tradycji niecierpliwie nalegają na wszystkich, aby z reguły stosowali się do nich. Tak właśnie powstają tradycyjne nakazy i zakazy bezwzględnego tabu i tą drogą są przekazywane.

Opisane zjawisko tłumaczy, przynajmniej częściowo, wybitnie emocjonalną nietolerancję, charakterystyczną dla tradycjonalizmu, nietolerancję zawsze zwalczaną słusznie przez racjonalistów. Lecz widzimy też jasno, że ci racjonaliści, których obawa przed nietolerancją doprowadziła do ataku na tradycję, jako taką, także są w błędzie. Możemy przypuścić, że w istocie chcieli oni zastąpić nietolerancję tradycjonalistów nową tradycją tolerancji, a ogólny kult tabu wyeliminować na rzecz postawy krytycznej, oceniającej wnikliwie wady i zalety poszczególnych tradycji, w tym także i tę zaletę, jaką stanowi fakt istnienia danej tradycji, jej zakorzenienie w społeczeństwie. Bo nawet wtedy, gdy decydujemy się na odrzucenie pewnych tradycji, aby na ich miejsce wprowadzić lepsze (lub takie, które nam się bardziej podobają), nawet wtedy musimy pamiętać, że wszelka krytyka społeczna, wszelkie ulepszenia i reformy muszą odwoływać się do zespołu przyjętych i zakorzenionych tradycji. Pewne tradycje można i trzeba poddawać krytyce przy pomocy innych tradycji, dokładnie tak, jak to się odbywa w nauce, gdzie postęp wypracowuje się krytykując pewne teorie w świetle innych teorii.

Wiele z tego, co dotąd powiedzieliśmy o tradycjach, można by powtórzyć teraz o instytucjach, bo są to zjawiska w wielu aspektach uderzająco do siebie podobne. Niemniej utrzymanie rozróżnie-

nia między tradycją a instytucją, przyjętego w języku potocznym, uważam za słuszne, spróbuję więc przeprowadzić porównanie między tymi dwiema kategoriami bytów społecznych. Nie będę *explicite* definiować tradycji i instytucji — ta praktyka wydaje mi się niewłaściwą — lecz określę te terminy poprzez przykłady. Zresztą to zostało już zrobione, gdy wymieniłem szkoły, policję, sklepy i giełdę jako przykłady instytucji, a na innym miejscu takie rzeczy jak żywe zainteresowanie badaniami naukowymi, krytyczną postawę uczonych, tolerancję i nietolerancję jako przykłady tradycji. Instytucje i tradycje mają ze sobą wiele wspólnego, między innymi to, że nauki społeczne powinny je analizować biorąc pod uwagę działania poszczególnych osób, ich postawy, wierzenia, oczekiwania i wzajemne stosunki. Możemy jednak prawdopodobnie stwierdzić, że skłonni jesteśmy mówić o instytucjach wtedy, gdy jakieś (zmienne) ciało społeczne przestrzega pewnego zbioru norm lub wypełnia pewne *prima facie* społeczne funkcje (takie jak nauczanie, nadzór policyjny czy handel) zaspokajające pewne *prima facie* społeczne potrzeby (takie jak szerzenie wiedzy, ochrona przed gwałtem i głodem). O tradycjach natomiast mówimy głównie wtedy, gdy chcemy opisać jakieś jednolite i stałe formy ludzkiego zachowania, wspólnotę postaw, celów, wartości czy gustów. Tak więc tradycje są bliżej związane z osobami, ich upodobaniami i niechęciami, nadziejami i obawami, niż to ma miejsce w wypadku instytucji. Zgodnie z tym tradycje zajmują w teorii społecznej stanowisko pośrednie między osobami a instytucjami (bardziej naturalnie brzmi określenie „żyjąca tradycja" niż „żyjąca instytucja"). Różnica, o której mowa, stanie się jeszcze wyraźniejsza, gdy zwrócimy uwagę na zjawisko, które nazwałem kiedyś „ambiwalencją instytucji", czyli na fakt, że instytucja może w pewnych warunkach działać w sposób jaskrawo niezgodny ze swą właściwą funkcją społeczną, stanowiącą dla niej rację bytu. Na przykład szkoła zamiast szerzyć wiedzę może ogłupiać, czego przykłady pokazuje chociażby Dickens opisując angielskie szkoły swojej epoki. Ambiwalencja instytucji wiąże się z ich charakterem, z tym że sprawują one pewne funkcje społeczne, a kontrolowane mogą być tylko przez poszczególne osoby (oczywiście omylne) lub przez inne instytucje (ludzkie, a więc niemniej omylne). Dzięki starannie zorganizowanej kontroli nad instytucjami można poważnie zredukować ich ambiwalencję, lecz nie sposób wykluczyć całkowicie jej przejawy. Sprawność instytucji, podobnie jak obronność twierdz, zależy ostatecznie od osób będących ich załogą. Kontrola instytucjonalna może co najwyżej zapewnić większe szanse tym osobom, które w swoim działaniu akceptują i realizują właściwe dla danej insty-

tucji cele, respektując jej społeczną funkcję. Oczywiście, to jest możliwe tylko wtedy, gdy takie osoby w ogóle istnieją.

W tym właśnie punkcie tradycje mają do odegrania ważną rolę ogniw pośredniczących między osobami i instytucjami. Zapewne i tradycje nie są wolne od pewnego rodzaju ambiwalencji, i one są podatne na perwersję. Lecz skoro nie są, jak instytucje, tylko środkami, ich ambiwalencja jest mniejsza. Do instytucji upodabnia je natomiast pewna bezosobowość czy ponadosobowość, i związany z nią fakt, że wprowadzają w życie społeczne porządek i umożliwiają przewidywanie.

Na dłuższą metę prawidłowe funkcjonowanie instytucji zależy od rozwoju tradycji. Osoby przychodzą i odchodzą. To tradycje dają im zaplecze i jasną pewność celów, konieczną, by oprzeć się korupcji. Tradycja przedłuża coś z osobistej postawy założyciela instytucji poza jego własne życie. Wiąże się bowiem w pewien sposób z naśladowaniem, przyczyniającym się do powstawania i przekazywania tradycji.

Niektóre tradycje mają jednak tak wiele wspólnego z instytucjami, że właściwie przekształcają się w instytucje. Tak dzieje się zwłaszcza wtedy, gdy cała grupa społeczna przyjmuje daną tradycję i jakby się z nią zrasta. Tak na przykład tradycja racjonalistyczna, czyli przyjmowanie postawy krytycznej, jest czymś instytucjonalnym w grupie pracowników nauki. Podobnie język, choć przekazywany jest drogą tradycji, jest jednak instytucją. Jako instytucja język także dotknięty jest ambiwalencją.

Wśród licznych funkcji języka dwie można uznać za specyficznie ludzkie i szczególnie doniosłe: funkcję opisową i argumentacyjną.

W obrębie swej funkcji opisowej język jest w zasadzie nośnikiem prawdy — lecz może także, właśnie na zasadzie ambiwalencji, stać się nośnikiem fałszu. Funkcja opisowa mogłaby w ogóle zaniknąć, gdyby nie tradycja postulująca używanie języka w celu poprawnego opisu. Jeszcze bardziej cenną jest tradycja przeciwstawiająca się ambiwalencji związanej z funkcją argumentacyjną, tradycja zwalczająca nadużywanie języka przez propagandę, gdy ta odwołuje się do emocji kosztem używania rozumu. Tradycja jasnego myślenia i mówienia jest autentyczną tradycją krytyczną, tradycją rozumu.

PRAWDA NIE JET OCZYWISTA

Prawda nie jest łatwa do osiągnięcia.

Renesans i reformacja mogą być uważane za przykład konfliktu między poglądem, że prawda jest oczywista — że jest otwartą księgą, którą może przeczytać każdy, kto ma dobrą wolę po temu — oraz poglądem, że prawda jest ukryta, tylko wybrani mogą ją

odróżnić od fałszu, że księga może być odczytana tylko przez magisterium Kościoła i interpretowana tylko na mocy jego autorytetu. Choć początkowo „księga" oznaczała Biblię, później zaczęto rozumieć przez nią księgę natury. Bacon był przekonany, że księga natury jest księgą otwartą. W odczytywaniu jej przeszkadzają tylko przesądy, niecierpliwość i wybieganie naprzód. Jeśli tylko studiować tę księgę swobodnym umysłem, spokojnie i we właściwej kolejności, na pewno się nie zbłądzi. Błąd jest zawsze czyjąś winą, wynika z grzesznej i perwersyjnej odmowy widzenia tego, co leży jasno przed nami.

Ten naiwny i moim zdaniem błędny pogląd stał się bodźcem rozwoju nowożytnej nauki. Stał się podstawą nowoczesnego racjonalizmu, różniącego się od bardziej sceptycznego racjonalizmu Greków. W dziedzinie poglądów społecznych doktryna oczywistości prawdy wiedzie do doktryny indywidualnej moralności, odpowiedzialności intelektualnej a także wolności. Jej konsekwencjami są ostatecznie indywidualizm i racjonalistyczny liberalizm. Jednocześnie doktryna ta uznaje autorytet duchowy Kościoła za zbędny a nawet szkodliwy.

Bardziej sceptyczna postawa wobec prawdy skłania do tego, by kłaść nacisk na autorytet Kościoła, a także sugeruje inne formy autorytatywności. Bo jeśli prawda nie jest oczywista, to nie można dać jednostkom prawa do jej samodzielnego interpretowania. To bowiem z konieczności prowadziłoby do chaosu, dezintegracji społecznej, do rozłamów i wojen religijnych. Tak więc księga musi być interpretowana przez dominujący autorytet.

Istnieje spór między indywidualistycznym racjonalizmem a autorytatywnym tradycjonalizmem. Spór ten może także być opisany jako konflikt między wiarą w człowieka, w dobroć i rozum ludzki, a zwątpieniem w człowieka, jego dobroć i rozum.

Muszę wyznać, że w tym sporze między wiarą a zwątpieniem w człowieka moje sympatie są po stronie naiwnych liberalnych optymistów, mimo że rozum mówi mi, że ich teoria poznania jest niedobra, że prawdę nie łatwo osiągnąć. Idea ścisłego i autorytatywnego nadzoru nad ludźmi jest dla mnie odpychająca. Lecz muszę też przyznać, że pesymiści lękający się upadku autorytetu i tradycji to byli ludzie przewidujący. Potwierdzają to liczne groźne doświadczenia czasów nowożytnych od wojen religijnych począwszy. A jednak jestem przekonany, że historia — historia naszych czasów — opowiada się za tymi, którzy mają wiarę w człowieka i w rozum.

Począwszy od Reformacji nasz świat przeżył i przeżywa wciąż upadek autorytetu, jakiego nie znała żadna wcześniejsza epoka. Kładąc nacisk na indywidualne sumienie Reformatorzy zdetronizo-

wali Boga jako odpowiedzialnego rządcę ludzkiego świata: Bóg może rządzić tylko w naszych sercach i poprzez nie. Odpowiedzialność za świat spoczywa na nas. Zwolennicy autorytetu i tradycjonaliści byli przekonani, że społeczeństwo bez autorytetu oznacza zniszczenie wszelkich ludzkich wartości. Byli roztropni i na swój sposób byli lepszymi teoretykami poznania. A jednak nie mieli racji.

Na czym polega ich błąd? Czemu ich ponure przewidywania trzeba odrzucić?

Sądzę, że trzy elementy życia w świecie dzisiejszym skutecznie zastępują zdetronizowany autorytet.

Po pierwsze: mamy szacunek dla autorytetu prawdy. Bezosobowej i wspólnej osobom, obiektywnej prawdy, której mamy szukać, i której nie możemy ani zmieniać, ani interpretować stosownie do naszych chęci.

Po drugie: myślę, że pojęliśmy lekcję wojen religijnych, tym razem nauczyliśmy się czegoś na swoich błędach (co jest rzeczą trudną i w sprawach społeczno-politycznych rzadko się zdarza). Nauczyliśmy się, że przekonania religijne i inne mają wartość wtedy tylko, gdy są wyznawane szczerze, dobrowolnie, i że próby zmuszania ludzi do ustępstw w tej dziedzinie nie opłacają się. Najlepsi z reguły przeciwstawiają się takim próbom, a tylko ich zgodę warto pozyskać. Tak więc nauczyliśmy się nie tylko tolerować poglądy różne od naszych, lecz i szanować je, a także ludzi, którzy je wyznają. A to z kolei oznacza, że zaczynamy odróżniać szczerość od dogmatycznego uporu i lenistwa, a tym samym dochodzimy do poznania i uznania wielkiej prawdy, że prawda nie jest oczywista dla wszystkich, którzy jej gorąco pragną, że prawdę nie łatwo osiągnąć. I nauczyliśmy się też, że z tej wielkiej prawdy nie powinniśmy wyciągać wniosków prowadzących do kultu autorytetu, lecz przeciwnie, że wszyscy przypisujący sobie monopol prawdy są podejrzani.

Po trzecie: przekonaliśmy się, że słuchając się nawzajem i krytykując zbliżamy się do prawdy.

Tego rodzaju krytyczna forma racjonalizmu, a szczególnie wiara w autorytet prawdy obiektywnej, jest moim zdaniem niezbędnym fundamentem społeczeństwa opartego na wzajemnym poszanowaniu (dlatego tak bardzo trzeba opierać się wpływom nieporozumień intelektualnych, takich jak relatywizm i irracjonalizm — choć stanowią one zrozumiałą reakcję na dogmatyzm i kult autorytetu).

Krytyczne podejście, o jakim mowa, umożliwia pogodzenie racjonalizmu i tradycjonalizmu.

Krytyczny racjonalista może cenić tradycje, bo chociaż wierzy w prawdę, nie sądzi jednak, że on sam z pewnością ją posiadł.

Potrafi cenić każdy krok w jej stronę, każde zbliżenie do niej ma za wartościowe, wręcz bezcenne. Zdaje sobie sprawę, że nasze tradycje często pobudzają do takich kroków, że bez tradycji intelektualnej nie sposób osiągnąć najmniejszy nawet postęp w zdobywaniu prawdy. Krytyczne podejście do racjonalizmu, kompromis między racjonalizmem a sceptycyzmem przez długi czas był punktem wyjścia dla brytyjskiej *via media* — drogi szacunku dla tradycji i zrozumienia, że wymagają one reformy.

Nie wiemy, co przyniesie nam przyszłość.

Lecz osiągnięcia przeszłości i osiągnięcia naszych czasów wskazują, jaki jest zasięg ludzkich możliwości. I pouczają nas, że choć idee są niebezpieczne, jednak na własnych błędach możemy nauczyć się, jak się z nimi obchodzić, jak patrzeć na nie trzeźwo i krytycznie, jak je oswajać i jak posługiwać się nimi w życiu, do którego należy także walka o zbliżenie do ukrytej prawdy.

Karl R. Popper
tłum. H. Bortnowska

ANNA MORAWSKA

ROZMOWY O TEILHARDZIE

W CIĄGU ostatniego roku dyskutowano w Polsce chętnie i dużo o Teilhardzie. Również w Klubach Inteligencji Katolickiej odbyło się parę zebrań poświęconych jego twórczości, a zapoczątkowanych przez dwudniową sesję, zorganizowaną w listopadzie ubiegłego roku przez klub wrocławski.

Zarówno dyskusje klubowe, jak całkiem prywatne rozmowy nasuwały te same trudności, które jednak miały też pewne dobre strony. Przede wszystkim dostępna w języku polskim literatura teilhardowska jest wciąż bardzo uboga. Dopiero niedawno ukazała się praca Teilharda pt. *Le groupe zoologique humain,* wydana przez Instytut Pax pt.: *Człowiek,* a „Więź" parę miesięcy temu rozpoczęła drukowanie w odcinkach *Myśli Ojca Teilharda de Chardin,* pióra C. Cuénot. Dwa fragmenty tekstów Teilharda były drukowane w „Znaku" (nr 68/69 i 92/93), jeden w „Więzi" (nr 6/50). Ukazało się wreszcie kilka pozycji informacyjno-krytycznych i zasługujący z pewnością na osobną wzmiankę esej J. Daniélou („Znak" nr 95), którego przekłady zamieściły też miesięczniki niemieckie, angielskie i amerykańskie. Zeszyty „Argumentów" (nr 4) przyniosły dwie obszerne prace o Teilhardzie, pióra Roger Garaudy i Tadeusza Płużańskiego. I to już chyba wszystko. Bardzo niewiele jak na żywe i wciąż rosnące w naszym kraju zainteresowanie wizją świata autora „Fenomenu ludzkiego" i aksjologią, która z tej wizji wynika.

Są też jednak inne kłopoty. Uczestnicy polskich dyskusji o Teilhardzie reprezentują zwykle najrozmaitsze formacje intelektualne, zawody, kategorie wieku. Trzeba operować bardzo uproszczonym zarysem myśli i krytyki teilhardowskiej, gdyż tylko taki zarys może dać dostępna literatura czy krótki referat informacyjny. I zarazem trzeba się liczyć z ogromną skalą pytań, reakcji i refleksji, które nieuchronnie puszcza w ruch ta myśl i krytyka, nawet w tak bardzo zredukowanej formie. Nierówne i nierówno przy-

gotowane audytorium, ogromny materiał, mało znany a za to łatwo zapalny... Nic dziwnego, że organizatorzy miewali wątpliwości, „czy to może w ogóle coś dać" jako ocena Teilharda i czy w tych warunkach „dyskusja nie będzie się rozłazić".

Dyskusje rozłaziły się rzeczywiście szeroko i daleko. Ale dały chyba wiele. Dały wiele właśnie jako swoista ocena Teilharda, bo choć nie ferowano arbitralnych wyroków teologicznych czy naukowych, to wszystkie referaty i wypowiedzi mówiły jasno, nieraz nagląco o prawdziwej intelektualnej i psychologicznej funkcji jego dzieła: o tym, co wyzwala, co inspiruje w świadomości współczesnego człowieka teilhardowska propozycja widzenia świata. I tym samym mówiły o tej świadomości. O jej pragnieniach i ślepych uliczkach. O jej wstrzemięźliwych, sceptycznych i może tym bardziej mężnych nadziejach.

Korzystna była właśnie ta okoliczność, którą można było uważać za trudność obiektywną. Polska inteligencja katolicka (choć wiele osób wie nadspodziewanie dużo o Teilhardzie, jak na zupełny niemal brak tekstów polskich) jest jeszcze wolna od balastu olbrzymiej już na Zachodzie teilhardologii, z jej krytyczno-apologetyczną literaturą, z jej ustalającym się zestawem klasycznych zarzutów i przepisowych replik, z rosnącym labiryntem wpływologii, taktyk, wniosków ideologicznych. I dlatego odbiór wizji Teilharda w Polsce może być czymś podobnym do własnej „przygody", może być spojrzeniem na nowo, od początku na świat i na człowieka, ignorującym, jak pisze Daniélou, wszystkie już istniejące systemy i eksplikacje i rozpoczynającym swe poznanie, jak przedsokratycy, od zera. I tutaj chyba nasuwa się pierwsza, najbardziej generalna ocena dzieła Teilharda, jaką dają polskie rozmowy. Uderzająca jest mianowicie jego funkcja katalizatora. Całkiem nowe w naszej refleksji światopoglądowej kategorie, nowy dla tej refleksji, choć tak skądinąd bliski, zaprzyjaźniony grunt fenomenu i empirii, nowe, niewyeksploatowane jeszcze przez biegłych horyzonty wyobraźni i inspiracji, wszystko to wyzwala i niejako uprawnia potrzebę myślenia od początku, własnymi słowami, o tym, kim jesteśmy, dokąd idziemy i jak żyć.

FILOZOFIA FENOMENU

Bo naturalnie mówiło się o filozofii. Zarys fenomenologii teilhardowskiej musi nasunąć pytanie, czym właściwie jest propozycja, która daje poniekąd zasady wszechrzeczy, wnioskuje o przyszłości, dyktuje moralność, a mieni się opisem „tylko fenomenu".

Najbardziej interesujące nie są jednak chyba spory o klasyfikację teilhardyzmu (filozofia przyrody? antropologia filozoficzna?

synteza fenomenologiczna?), ani też dość fragmentaryczne z konieczności wymiany poglądów z zakresu krytyki metodologii. Odbiorców dzisiejszych, jak się wydaje, nie pasjonuje zbytnio pytanie, co dokładnie uprawiał Teilhard, gdyż jest jasne, że jakkolwiek by nazwać to, co było uprawiane — to, co powstało, jest filozofią życia. Ten fakt jest najważniejszy, rewelacyjny. Ogniskuje w sobie większość chyba nadziei i pytań. I zarazem wykazuje ponad wszelką wątpliwość głęboką, zasadniczą zbieżność mentalności i postawy Teilharda z myśleniem i pragnieniami dzisiejszości.

Z jej pragnieniem porządkowania, syntetyzowania świata, który jest naprawdę, a „naprawdę" znaczy „jest w dzisiejszej wiedzy i wyobraźni, w kategoriach obserwowalnych rzeczy i zjawisk". I z jej ostrą świadomością, że taka synteza wymaga właśnie śmiałego, szalonego niemal gestu zaczęcia od zera, że nie załatwią jej już przyczynki do przyczynków starych, „szacownych", jak mówiono we Wrocławiu, systemów.

„Filozof to człowiek, który bada rzeczywistość, bada realia — twierdzono. To człowiek, który szuka zrębów struktury tego, co realne, praw porządkujących czy hipotez wskazujących, jak zdaje się funkcjonować mechanizm wszechrzeczy. Ale szuka naprawdę. A nie dopasowuje, nagina prawa heterogeniczne, niespójne z obserwowanym światem. Teilhard nie był na pewno profesorem filozofii. Ale był filozofem. Różnica jest ta, co pomiędzy pisarzem, a wykładowcą literatury. Różnicą jest twórczość".

Albo jeszcze: „Patrzył na zjawiska i szukał w nich pewnych prawidłowości, pewnych orientacji stałych, bo trzeba czegoś stałego, aby móc myśleć o świecie, zacząć szukać jego prawdy. Każdy, kto szuka prawdy o świecie, jest filozofem. I jest też towarzyszem każdego naukowca".

Albo: „Nasza dyskusja robi się chyba chwilami zanadto piankowata. Teilhard nie jest zdaje się piankowaty. O tej syntezie na pewno można mówić w sposób bardziej jadalny: co jest udowodnione, a co jest hipotezą, co zdaje się jej przeczyć, co się zgadza, albo nie zgadza z Objawieniem, a co dotyczy rzeczy, o których Objawienie nic nam nie mówi..."

Teilhard nie był z pewnością „piankowaty". Był, jak to często podkreślał, dokładnie tym, co definiowali w swych postulatach uczestnicy sesji: „fizykiem, w starym, greckim sensie". Uprawiał superfizykę, a nie uprawiał filozofii. Tylko że właśnie od tej czy innej superfizyki świat współczesny zdaje się oczekiwać filozofii życia, której pragnie i którą przyjmie. I może dopiero na tym gruncie, po drugiej stronie znużenia myślą piankowatą, będzie się mogła zrealizować teilhardowska konwergencja dwu typów refleksji o świecie, które dziś zdają się rozbiegać tak radykalnie.

Sam Teilhard szukał nieraz takiej konwergencji i jego myśl religijna rozświetla czasem nieprzeczuwanym blaskiem fragmenty klasycznej, chrześcijańskiej spekulacji filozoficznej, które wydawać się mogły całkiem już nieuleczalnie „piankowate". Liczył też na to, że jego dzieło doczeka się, jeśli będzie trzeba, transkrypcji na tradycyjne pojęcia scholastyczne i wielu krytyków już dziś pracuje nad taką transkrypcją, porównując na przykład tomistyczne pojęcie formy z pojęciem psychizmu, czy zasadą, że dusza stwarzana jest wyłącznie *in corpore* z teilhardowską wizją noosfery, połączonej z całokształtem świata materialnego siecią gęstych powiązań i korelacji.

A jednak w swej zasadniczej postawie, w spontanicznym odczuwaniu, wielki uczeń „Fenomenu" był niezmiernie podobny do polskich dyskutantów. Pisał:

„Metafizyczna strona rzeczy, którą pasjonują się filozofowie, mnie interesuje bardzo mało. To, co mogłoby być lub nie być, abstrakcyjne warunki istnienia, wszystko to czyni na mnie nieprzezwyciężone wrażenie czegoś niezmiernie sztucznego i zawodnego. Jestem uwrażliwiony aż do szpiku kości na realia, na to, co istnieje faktycznie, w faktach. Tym, co mnie zajmuje, jest szukanie warunków i prawidłowości postępu, jaki nam się konkretnie przedstawia, a nie jakiś teoretyczny rozwój wszechświata z zasad pierwszych. Ta moja tendencja, wiem, musi czynić mnie zawsze profanem w oczach zawodowych filozofów. A przecież czuję, że moja siła leży w wierności wobec niej, że mam być jej posłuszny. Będę więc szedł uparcie po tej linii. Inni uzgodnią mnie z pryncypiami, jeśli potrafią."

IMIĘ ŚWIATA I IMIĘ CZASU

Péguy pisał, że „filozofia wielka to nie ta, której nic nie można zarzucić, ale ta, która ma coś do powiedzenia". I chyba podobnie zcharakteryzować można wiele polskich reakcji na „superfizykę" Teilharda. Nie obchodzono się z nią bezkrytycznie. Wysuwano nieraz wątpliwości co do prawa „złożoność — świadomość" (na poziomie materii nieożywionej), co do procesu i walorów socjalizacji, co do nieodwracalności ewolucji, co do jej ekstrapolacji na teorię wszechświata...

Charakterystyczne było jednak to, że bardzo wyraźna świadomość istnienia w syntezie Teilharda punktów, którym można z pewnością zarzucić to czy owo, nie obniżała wcale temperatury psychicznej, w jakiej reagowano na syntezę. Była to wciąż temperatura lojalnego, pełnego nadziei i po prostu serdecznego zainteresowania. Teilhard wydawał się wielki, wydawał się obiecujący

nie dlatego, że nie mylił się w niczym i wszystko załatwiał ostatecznie, ale dlatego, że miał coś do powiedzenia prawdziwym myślom, pragnieniom i wyobraźni polskich inteligentów roku 1962. Przede wszystkim miał im do powiedzenia w ich języku i w ich kategoriach dobrą nowinę o świecie. Dobra nowina brzmi: człowiek może przenikać świat, może go sobie czynić przejrzystym.

Świat przejrzysty, scalony, zrozumiały to — jak się czasem sądzi — tęsknota właściwa naszej szczególnie epoce. Bo zmierzch wielkich metafizyk, bo fragmentaryzacja badań naukowych, bo natłok sprzecznych danych wiedzy i kultury. Ale chyba to nie jest tylko zjawisko cywilizacji. To imperatyw społeczeństwa. Bo człowiek zawsze chyba, odkąd myślał, nosił w sobie kartezjańską sprzeczność „ja-świat" i zawsze chciał ją przezwyciężać przez nazwanie, przeniknięcie świata. Ci, którzy widzą w przepaści kartezjańskiej nieodwracalny tragizm kondycji ludzkiej, jak i ci, co ją mają za niedomogę możliwą do zlikwidowania, zdają się zapominać, że gdyby zawsze tragiczne w jakiejś mierze usiłowanie „posiadania" świata, wejścia w kontakt ze światem, miało kiedyś osiągnąć punkt nasycenia, to byłoby dla kultury tym samym, co punkt wyrównania temperatur dla świata: byłoby śmiercią. Cały nasz dorobek artystyczny i cały nasz dorobek intelektualny to wszak nie co innego, jak dążenie, dwiema całkiem odmiennymi drogami, do przerzucania mostu „ja — zewnętrzna rzeczywistość". Artysta i uczony dążą do uczynienia sobie świata przejrzystym, bo tylko przejrzysty jakoś, uporządkowany intelektualnie czy artystycznie świat jest światem, który się zdobyło, który się w sobie ocaliło od radykalnej obcości i osobności, jaką jest wielość nieprzenikliwa, nieobliczalna i chaotyczna.

Mówi się wiele o Teilhardzie de Chardin jako o świadku dwudziestego wieku dlatego między innymi, że proponuje wielką syntezę nauk, której wiek ten pragnie, i proponuje ją w chwili, gdy wiele danych wskazuje, że stoimy rzeczywiście u jej progu. Ale chyba trzeba powiedzieć więcej i inaczej. W epoce, w której dywergencja danych, specjalizacji i nawet elementów wiedzy powszechnej zdaje się nieraz pogłębiać przepaść kartezjańską tak dalece, że i nauka i literatura głosić zaczynają, każda na swój sposób — rezygnację, Teilhard, w swej upartej wierze, że most trzeba przerzucać mimo wszystko, że rzeczą ludzką jest nazywać, ocalać i posiadać świat, jest po prostu świadkiem niezłomnego człowieczeństwa. I to musi znajdować odzew. Musi — niezależnie od takich czy innych ocen szczegółowych — budzić poryw solidarności znacznie bardziej elementarnej niż sympatie dyktowane nastrojami chwili.

Ale nastroje chwili to również nasza wewnętrzna rzeczywistość.

I jeżeli nie zawsze umiemy nazwać jasno współczesny świat w sobie, to dlatego właśnie, że jego obraz żyje w nas na sposób organiczny, nie odcina się wyraźnym konturem czegoś obcego, nałożonego.

Powiedziano już wyżej, że propozycja teilhardowska jest rodzajem katalizatora, bo wyzwala niedomyślane myśli, niedopowiedziane słowa. I wyzwala też chyba nienazwany kształt rzeczywistości.

Jakiż jest ten kształt naprawdę? Odrzekamy się tak głośno od wszelkich systemów całościowych, od mieszania porządków, od wykraczania poza kompetencje pojedynczych dyscyplin, nawet poza kompetencje analizy. Trwa wciąż alergia na dogmatyczne, świeckie metafizyki końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, a w dziedzinie myśli religijnej na ufny w siebie optymizm abstrakcyjnego racjonalizmu. W tych warunkach teilhardowska propozycja uniwersalnej syntezy, zgarniającej ku jednej, zasadniczej osi wszechrzeczy wszystkie niespójne, kontradykcyjne zjawiska świata, powinna natrafiać na psychologiczny opór, lub psychologiczną próżnię. Natrafia na rezonans tak żywy, jak upragniona, przeczuwana już niemal i tylko nieskrystalizowana przedtem rewelacja.

Kiedy spojrzeć na nowo, od początku na kształt rzeczywistości, który istnieje „faktycznie, w faktach" i który już w nas żyje, widać wyraźnie, że nie pokrywa się on już dawno z alergicznymi deklaracjami, lecz przeciwnie, jest gruntem, który czeka, aby go oświetliła i nazwała myśl uniwersalistyczna. Bo w nienazwanej jeszcze, płynnej praktyce dzieje się już dawno to, od czego wciąż się odżegnuje teoria.

Nauki głoszą nieprzekraczalność kompetencji, prymat analizy. A nie mogą już pracować ani myśleć jedne bez drugich, posuwać się naprzód bez scalania wyników różnych dyscyplin, bez współpracy różnych specjalistów. Nie ma już biologii bez biochemii, bez paleontologii, bez fizyki. Nie ma psychologii bez socjologii, genetyki, antropologii, historii. Archeologia, krytyka form literackich, nawet chemia uczą nas szukać religii w świętych księgach inaczej, niż to czyniono dawniej. Matematyka, statystyka, fizyka spotykają się w genetyce przy pierwszym ziarenku życia i spotykają się w Kosmosie, w teoriach wszechświata i w praktyce jego astronautycznego podboju. Makrokosmos odzwierciedla w jakiejś mierze prawa mikrokosmosu, kwantowe prawa nieciągłości, niespodzianki...

Praktyka współpracy, coraz gęstszych zazębień i korelacji między naukami nie może być bez wpływu na myśl teoretyczną. I myśl ta odchodzi wyraźnie od obrony antynomii w danych różnych dyscyplin, ciąży wyraźnie ku operowaniu perspektywą wzajemnych

uzupełnień, jednoczenia przeciwieństw w szerszym wiedzeniu. O ciągłości i nieciągłości mówią dziś uczeni, że pojęcie pierwsze opisuje rzeczywistość, a drugie — poznanie rzeczywistości przez ludzką inteligencję. Podobnie — jak dwa aspekty rzeczy — widzi się teorię falową i korpuskularną. Nie jest już uważana za niemożliwość, lecz przeciwnie jest przedmiotem wielu studiów i propozycji synteza ogólnej teorii względności i teorii kwantów. Współczesny ewolucjonizm biologiczny zdaje się wychodzić poza przeciwstawienie Darwin—Lamarck, jednocząc obie koncepcje.

Pomiędzy determinizmem, absolutyzmem skrajnych pan-socjologizmów i pan-pawłowizmów a idealistycznymi teoriami osobowości rysuje się zwolna więź stanowiąca zarazem koncepcję nową. Psycholog radziecki Rubinstein przyjmuje, że przyczyny zewnętrzne determinują zawsze zjawiska psychiczne, ale determinują je pośrednio, poprzez warunki wewnętrzne. Prof. K. Dąbrowski, w swej niezmiernie interesującej pracy o higienie psychicznej, pisze o „czynniku trzecim", który powstaje w rozwijającej się psychice i „ustosunkowuje się wybiórczo do pewnych poziomów i rodzajów środowiska wewnętrznego i zewnętrznego". Obok dwu determinujących osobowość czynników, uznanych przez rozmaite teorie mniej czy bardziej mechanistyczne (dziedziczenie i środowisko zewnętrzne) pojawia się więc z powrotem idea niepowtarzalnego ja, bądź jako rodzaj wypadkowej bodźca i „własnego układu wewnętrznego", bądź jako „czynnik trzeci", który w jakiejś mierze organizuje determinizmy.

Również obserwator współczesnej myśli religijnej dostrzeże w niej łatwo analogiczne tendencje do twórczego ekumenizmu, który nie polega na prostym przystaniu na istnienie przeciwnych poglądów, lecz próbuje wejść z nimi w obustronnie wzbogacającą syntezę.

Myślenie uzupełnieniami (teilhardowskimi *complementarités)*, praktyka syntezy, choć rzadko jej teoria, to zjawiska widoczne dziś też na czysto praktycznych szczeblach rozumowań i zachowań ludzkich, począwszy od polityki, a skończywszy na odczuwaniu i dążeniach każdego z nas. Coraz bardziej widoczne są głębokie implikacje intelektualne i moralne koegzystencji trzech bloków współczesnego świata. Jej punktem wyjścia jest założenie taktycznej właściwie natury: wojna przy obecnych rodzajach broni i układach sił nie może się opłacać żadnej ze stron, gdyż nieuchronnie zniszczy obie. Musi być tedy wyłączona ze środków załatwiania sporów i zyskiwania przewagi. Ale świat skazany na pokój pod grozą unicestwienia nie może poprzestać na kruchej literze układów. Gwarancją współistnienia może być tylko jakieś minimum współmyślenia. Jest rzeczą niemal niemożliwą uniknąć koszmar-

nego, zbytecznego może przypadku, uniknąć *à la longue* samobójczego gestu ze strachu, dopóki trwa sytuacja, w której każda z decydujących stron jest dla drugiej niepojętą, nieobliczalną, obcą niewiadomą. Otwartość myślenia, widzenie w uzupełnieniach nie jest już w tej perspektywie postulatem intelektualnym czy bezinteresowną wartością humanistyczną. Jest sprawą życia i śmierci. I nic dziwnego, że jesteśmy w ostatnich czasach świadkami tak intensywnego procesu likwidacji psychologicznych barier i kurtyn. Na Zachodzie, pomimo wszystkich nieuchronnych reakcji nerwicowych, antykomunizm jako program przegrywa coraz bardziej, a wiele procesów przesuwa zwolna w lewo struktury partyjne i gospodarcze. W Związku Radzieckim wchodzi zwolna w program badanie i przyswajanie tego, co biorąc technicznie, kapitalizm robi dobrze. Niedawno Chruszczow powołał się wprost na dobre wyniki organizacyjne, jakie daje na Zachodzie centralizacja biur konstrukcyjnych, mówiąc, nie po raz pierwszy zresztą, że leninizm każe uczyć się od politycznych przeciwników.

Blok neutralny rozdarty między emocjami młodych nacjonalizmów, pokusami zachodniej rywalizacji i marksizmem, próbuje też dopracowywać się jakiejś syntezy. Wiele dobrych i wiele złych doświadczeń Indii to wyniki takiej właśnie próby. W swej niedawnej książce o Teilhardzie de Chardin premier Senegalu i znany poeta L. Senghor wyraża w gorących słowach nadzieję, że na linii teilhardyzmu właśnie Afryka może znaleźć drogę, która pomieści i realizm ekonomiczny marksizmu i ciepły, egzystencjalny, spirytualistyczny personalizm Afrykańczyków.

Myślenie uzupełnieniami, które nie jest jeszcze oczywiście syntezą, ale jest orientacją syntezy, jest też widoczne po obu stronach linii ateizm-wiara. Uniwersalistyczny klimat soborowy, usuwając wiele napięć politycznych, pozwolił ujawnić się jaśniej niż przedtem tendencjom w tym kierunku. W dużej części twórczych środowisk katolickich były one zresztą obecne od dawna. Teraz jednak również wśród bojowych ateistów doszedł do głosu pogląd, że „jesteśmy sobie potrzebni", że przeciwnik może dać wyraz postulatom, które, choćby tylko jako moment podrzędny, powinny wejść w skład naszej własnej konstrukcji ...pogląd taki potwierdzają niektóre prace teoretyczne. Na przykład niedawny esej L. Kołakowskiego o marksistowskiej koncepcji osoby („Studia Socjologiczne" Nr 3/6/1962) ukazuje tę koncepcję raczej jako rozszerzenie niż jako przeciwstawienie personalizmu mounierowskiego.

Czyż trzeba podkreślać praktyczne tendencje do współmyślenia i współuzupełniania się intelektualnie i kulturalnie także w warstwie zawodowego i nawet prywatnego życia szarych ludzi? Wszędzie prawie pracuje się już zespołami i ten proces będzie narastał.

Symbioza ludzi i maszyn, symbioza ludzi z ludźmi robi się coraz bardziej spoista. Nic dziwnego, że obok wykształcenia technicznego, kształcenie umiejętności współżycia i kierowania zespołami staje się naczelną troską pedagogiki społecznej i również w naszym kraju literatura na ten temat rośnie ostatnio gwałtownie.

Zespoły pracy są jednak zjawiskiem o skutkach ambiwalentnych. Rozwijają umiejętność i potrzebę myślenia razem. Ale tę wspólną myśl zwężają, specjalizują. Wszędzie widoczna jest też chęć wyjścia poza ekipy czysto zawodowe, instynkt wszerz, który każe szukać mniej lub bardziej formalnych kontaktów międzyśrodowiskowych, konfrontować swe postawy i wiadomości z ludźmi innych zawodów, innych myśleń. Nie zwracamy już uwagi na niezliczone spotkania, seminaria, zjazdy, są powszednim stylem życia i bycia naszych dni. A przecież jest to coś więcej niż moda czy kaprys epoki. To jej sposób myślenia. Jej praktyka syntezy, wyprzedzająca, jak tyle innych procesów przyspieszonych, swą teorię porządkującą.

Wielka filozofia naszego czasu, czy może raczej jego wielka hipoteza robocza, bo imię intelektualne naszych dni musi chyba mieć raczej kształt hipotezy niż dogmatu, jeszcze się nie wykrystalizowała. Ale jest już obecna, przeczuwana. I „wstęp do tłumaczenia świata" Teilharda, jego „wiązka propozycji porządkujących", jak nazywał swe dzieło, natrafia na gotowy już psychologicznie grunt. Sam Teilhard, jak pisze L. Barjon, miał niezachwiane przeświadczenie, że choć może nie wszystkie jego twierdzenia szczegółowe są w pełni uzasadnione, to ze wszechmiar uzasadniony stanem i klimatem myśli współczesnej jest kierunek i kształt jego próby. Chciał, jak pisał, „wyrazić to, co jest sercem pokolenia". I reakcja ludzi wspóczesnych, podobna w swej temperaturze we Wrocławiu i w Wenecji, w Afryce i w Krakowie, potwierdza — tak jak lubił — eksperymentalnie, że wyraził rzeczywiście.

Anna Morawska

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

NADZIEJA: ODNOWĄ CHRZEŚCIJAŃSTWA

NAWET gdybym nie był chrześcijaninem piszącym dla chrześcijan, musiałbym analizując prądy współczesne poświęcić też uwagę chrześcijaństwu, nie tylko dlatego, że kształtuje ono pośrednio lub bezpośrednio dużą część naszej cywilizacji, lecz przede wszystkim dlatego, że jego rozwój wiąże się ściśle z walką, jaka toczy się obecnie w świecie... [1]

Zaczynają rysować się zręby „wiary ludzkiej". Zmieniają swą naturę same fundamenty powszechnej wspólnoty, stanowiącej stałą aspirację ludzkiej duszy religijnej. W intymnej głębi współczesnej świadomości następuje coś jakby kryzys strukturalny. Czyż jest dziwne, że gmach jej twierdzeń religijnych wydaje się rozkołysany przez jakiś głębinowy prąd?

Czy chrześcijaństwo może znaleźć w sobie odzew na będące w toku przemiany, nie ograniczając się do reakcji zachowawczych i defensywnych, lecz przeciwnie, rozkwitając pełniej w większej otwartości na świat współczesny? Chciałbym spróbować odpowiedzieć tu na to pytanie.

Problem stosunków między chrześcijaństwem a humanizmem wydaje się wielu ludziom niejasny, dopóki nie zdołają zredukować, usunąć z rachuby, tych właśnie cech obu antagonistycznych potęg, które są im wspólne. Osobiście sądzę, że ten problem trzeba rozwiązywać wręcz odwrotnie. Przestaje on istnieć w chwili, gdy dostrzeżemy, że wytyczne religii Chrystusa są dokładnie te same, co kierunkowe najistotniejszych dla postępu świata wysiłków ludzkich. Religia to niebo, katolickość (czyli powszechność), i społeczność dusz. A humanizm ziemski to orientacja na przyszłość, uniwersa-

---

[1] Z artykułu pt. *Sauvons l'humanité*. Artykuł ukazał się w r. 1937 w „Etudes", a w r. 1962 w zbiorze pt. *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine, suivi d'inédits*, Paris, Ed. du Seuil, „Cahiers Pierre Teilhard de Chardin", No 3.

lizm i personalizm. Jeżeli osie wiary są tak podobne dla wiernych Chrystusa i wiernych Ziemi, musi być możliwa ich konfrontacja. Spróbowałem tej metody i oto, do jakich doszedłem rezultatów: chrześcijaństwo nie przeciwstawia się humanizmowi, lecz wnosi doń właśnie te uzupełnienia, bez których wiara ziemska nie mogłaby rozwinąć się całkowicie. Jest tu więc możliwe coś więcej niż zawarcie zgody: możliwe jest uznanie tajemniczego powinowactwa. Spójrzmy sami:

Najpierw orientacja na przyszłość. Przyjęliśmy jako fakt, nie określając warunków jego fizycznej możliwości, cechę „bezgraniczności", której aktywność ludzka potrzebuje dla swej przyszłości, i którą też najczęściej tej przyszłości przypisuje. Otóż z chwilą, gdy spróbujemy zobiektywizować tę cechę w ramach empirycznie dostępnego świata, okaże się, że rozsadza ona obecne granice przyrody. Czymże jest w świetle naszych żądań nieskończoności te kilkaset milionów lat, które wróżą Ziemi najhojniejsi z astronomów? I jakiż byłby po takim okresie uwięzienia stan ludzkości, która już dziś uważać zaczyna naszą małą planetę za zbyt ciasną? Kiedy się zastanowić, nie ma więc właściwie przyszłości poza hipotezą (czy nadzieją?), że istnieć może jakiś krytyczny próg, na którym świat, na skutek własnego rozwoju, przejdzie w stan inny niż ten, który znamy. Czyż nie jest to odblask prawdy, którą objawia chrześcijaństwo? „Nowe niebo i nowa ziemia" antycypowane w Nowym Testamencie, nie tylko rozsadzają wszystkie ramy, w jakich nasze koncepcje potrafią ująć wszechświat, lecz też stwarzają jedyną atmosferę dla pełnego rozwoju bardzo istotnej cechy naszej psychologii: założenia czy żądania nieodwracalności postępu.

Przejdźmy do uniwersalizmu. Siłą napędową współczesnego postępu jest, jak mówiliśmy nieraz, niejasna wiara w nastanie w końcu jakiejś pełni, która jest w trakcie formowania się, w to, że musi być możliwe osiągnięcie jakiegoś sukcesu totalnego, w którym pomieści się wreszcie całe piękno i całe dobro świata. Ale dane czysto eksperymentalne nie mogą potwierdzić takiej wiary, wykracza ona bowiem swymi perspektywami poza nie. Obserwacja naszych codziennych porażek może natomiast skłaniać raczej do odsuwania punktu konwergencji osiągnięć i dążeń ludzkości w przyszłość nieskończenie odległą i właściwie nieosiągalną. Realną metę naszego pochodu ku „katolickości" wyznacza więc tylko dogmat Ciała Mistycznego, wiara w organizm duchowy, którego zasada jedności jest pierwotna w stosunku do procesu skupiania się w jedność jego członków.

I w końcu — personalizm. Największym niebezpieczeństwem, o jakie ociera się ludzkość na swym obecnym wirażu, jest to, że może zapomnieć wreszcie o najistotniejszym, to znaczy o koncen-

tracji duchowej w obliczu ogromów kosmicznych, które ukazuje jej nauka. W tej niebezpiecznej fazie, która zagraża istnieniu „dusz", właśnie interwencja chrześcijaństwa, jak sądzę, może przywrócić aspiracjom ludzkim jedyny kierunek zgodny ze strukturalnymi prawami istnienia i życia. Jeszcze wczoraj mogło się wydawać, że trudno o coś bardziej przedawnionego, naiwniej antropomorficznego niż osobowy Bóg chrześcijański. I oto przez ten właśnie najbardziej na pozór przestarzały, a zarazem najistotniejszy aspekt swego credo, Ewangelia okazuje się najbardziej współczesną z religii. W chwili, gdy ludzkości grozi, że część jej świadomości, rozbudzonej przez postęp życia rozproszy się w „drugiej materii" determinizmów filozoficznych i społecznych mechanizmów, chrześcijaństwo utrzymuje prymat myśli refleksyjnej, czyli osobowej? Co więcej, czyni to w sposób najbardziej operatywny z możliwych, nie tylko broniąc drogą spekulatywną w swej doktrynie istnienia najwyższej świadomości, ześrodkowanej w Osobie, lecz też (co bodaj ważniejsze) przekazując i rozwijając w swej mistyce zmysł i nawet w pewnej mierze bezpośrednią intuicję osobowego centrum wszech-konwergencji. Postać Chrystusa jest wedle tej intuicji najdoskonalszym z dotąd zrealizowanych przybliżeń celu dostatecznego.

Wbrew dość potocznym wyobrażeniom, chrześcijaństwo nie jest więc mniej ludzkie w swym dogmacie niż w swej moralności i z racji obu może być powołane do zbawienia jutro świata jeszcze raz. Skąd więc pochodzi zła sława, w którą popadło, właśnie z powodu dogmatu — w oczach bojowników o większą ludzkość? Skąd biorą się podejrzenia, czemu narosła nienawiść?

Przyczyna konfliktu „wiara-nauka", którego konsekwencje zrobiły chrześcijaństwu więcej krzywdy niż najcięższe prześladowania, leży, jak mi się wydaje, w braku przystosowania i to właśnie w trzech kierunkach, które charakteryzują ducha chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo jest *ex definitione* uniwersalistyczne. Ale czy nie jest to niebezpieczne, że chrześcijanie, w gruncie rzeczy, ociągają się trwając wciąż przy starej kosmologii zamiast zdecydowanie stawić czoło ogromom czaso-przestrzennym, rozumiejąc, że same fakty żądają, byśmy objęli je naszym myśleniem o Wcieleniu? Chrześcijaństwo jest w najwyższym stopniu skierowane w przyszłość. Ale czy transcendencja jego nadziei nie skłania niektórych chrześcijan do zamykania się w pozaziemskim, więc pasywnym i niosącym samouspokojenie ideale, chociaż sama logika dogmatu wskazuje, że ów ideał nie jest pozaziemski lecz ponadziemski i winien przeto inspirować do maksymalnego ludzkiego wysiłku? Świat jutra będzie bez wątpienia należał do tych, którzy zdołają ukazać

Ziemi najwięcej nadziei, ale nadziei, która już na Ziemi się zaczyna i także Ziemi dotyczy.

Specyfiką chrześcijaństwa jest wreszcie to, że jest ono personalistyczne. Lecz i tu musimy bardzo uważać, by przewaga, jaką się przypisuje wartościom samej duszy, nie kazała przedstawiać Ewangelii tylko jako systemu jurydycznego i moralnego, przez co przyćmiona zostaje wspaniała, organiczna wizja kosmiczna, jaką roztacza Pawłowa doktryna Chrystusa, dopełniającego się przez wszystko we wszystkich.

Chrześcijaństwo może i powinno spotkać się z nowym duchem, który, jak wierzę, rodzi się w obecnych konwulsjach ludzkości. Powinno nadać temu duchowi swoje piętno i wzbogacić go, sublimując. Lecz tego dzieła zbawienia nie dokona inaczej niż — według swej własnej formuły — przez wcielenie, czyli przez zdecydowane wejście w głąb i stanięcie na czele nowego ruchu duchowego, który jest dziś namacalną społeczną rzeczywistością i który nazwaliśmy „frontem ludzkim".

Gest taki nie ochroni chrześcijaństwa przed atakami tych, którzy zarzucają mu, że prowadzi za daleko czy za wysoko. Ale ustanie przynajmniej straszliwa omyłka, która tak często sprawia, że jesteśmy atakowani przez tych właśnie, co powinni być naszymi przyjaciółmi i sojusznikami.

Chrześcijanin może z radością cierpieć prześladowanie, ażeby świat rósł; nie mógłby jednak pogodzić się z tym, że ma zginąć, aby nie zagradzać drogi dążącej wzwyż ludzkości.

Pierre Teilhard de Chardin
tłum. am

FRANÇOIS MAURIAC

ODRZUCAM I PRZYJMUJĘ TAJEMNICĘ

...TA OSOBISTA przygoda, to indywidualne zbawienie, ta sprawa między każdym z niezmiernej ilości ludzi a Bytem Nieskończonym, sprawa przez którą tyle było wzruszania ramionami, tyle drwin pośród skrybów wszelkich epok, ta niemożliwość, ten absurd — stała się paradoksalnie jedną z przyczyn mej wiary, chyba jedną z najbardziej skutecznych. Gdzieś w cyklu powieściowym *Historia współczesna* Anatola France'a pan Bergeret naśmiewa się z jakiejś kobieciny, która bardzo chce być nieśmiertelna i wierzy, że nią jest. Pan Bergeret uważa, że to uroszczenie wręcz komiczne. Mego kolegę Juliusza Romains też bawi ogromnie, że jego konsjerżka pragnie nigdy nie umrzeć. To, żeby każda istota ludzka, odkąd myślący człowiek spojrzał w niebo, miała taką czy inną styczność z nieznanym Bogiem, te miliardy i miliardy poszczególnych historii z których każda mobilizuje nieskończoność, to szaleństwo nie do pomyślenia — chciałbym określić w sobie punkt, gdzie rodzi ono pewność i nadzieję.

Cud którego wcale już nie dostrzegamy, tak jest pospolity, to że żadna twarz ludzka — ile ich tylko jest, ile ich było — nie kopiuje innej twarzy. Nie jest to nigdy, wbrew zwykłemu porównaniu, kropla wody podobna do kropli wody. Wśród wszystkich Czarnych, wśród wszystkich niezliczonych Żółtych, co tak są w naszych oczach podobni, że ich mylimy, nie znalazłby się ani jeden, którego by matka czy bracia czy przyjaciele nie poznali, nie odróżnili od tysięcy i milionów. Nie ma w naturze dwóch takich samych twarzy. Żaden człowiek nie odzwierciedla dokładnie, w każdym szczególe jednej z miliardów twarzy, które nas poprzedziły. Istota ludzka ukazuje się w jednym jedynym egzemplarzu i nigdy się nie powtarza, jak świat światem. Ten charakter szczególny, niezastąpiony najlichszego nawet z ludzkich stworzeń, który jest faktem, oczywistością, który nie daje nam mylić ludzi ze sobą, przeciwnie, pozwala nam rozpoznawać ich w tłumie, nawet ludzi

z przeszłości, jeśli tylko utrwalone zostały ich rysy (rozpoznałbym Pascala czy Rimbauda, gdyby weszli do tego pokoju), ten szczególny charakter pomaga mi zrozumieć, że każdy jest bohaterem owego dramatu zbawienia, gdzie gra idzie o wieczność. Istota Nieskończona staje się tu partnerem każdej drobiny owego pyłu stworzeń, który wznosi się i opada na powierzchni planety, będącej także drobiną pyłu w kosmosie: pomaga mi uwierzyć że tak jest, a nawet wiarę moją czyni łatwą i zwyczajną, stałe przystępowanie do Komunii świętej, Eucharystia.

Każdy z przyjmujących Komunię, na całym świecie, ma udział w Ciele Chrystusa, otrzymuje Chrystusa. Każdy z niezliczonych uczestników tej mszy wielkanocnej, na której byłem dziś rano, wracał na swoje miejsce z zamkniętymi oczami, ze złożonymi dłońmi, każdego przepełniał Bóg, każdy był sam ze swym Stwórcą a On był wszystkim dla wszystkich, i to wszędzie na świecie w ten dzień i w noc Zmartwychwstania: Chrystus był naprawdę żywy w każdej żywej duszy. Dla Istoty Nieskończonej owe miliardy i miliardy dusz są aż do końca czasów zawieszone i jakby skondensowane wokół tego kawałeczka żywego chleba.

Tak, to dziwne, że Eucharystia, która w tajemnicy chrześcijaństwa jest tym, co rzuca najtrudniejsze wyzwanie rozumowi — pomaga mi wierzyć; sprawia, że łatwo mi wierzyć w tego Boga, który redukuje się do wymiarów ostatniego z ludzi, najmarniejszego mężczyzny czy kobiety, tak dalece, że daje się im, jeśli Go pragną przyjąć jako pokarm. Taki już mam umysł, że znajduję głębokie zadowolenie w tym niewiarygodnym poniżeniu Istoty Nieskończonej, w tym pochłanianiu Stwórcy przez stworzenie. Ileż to razy od dnia 12 maja 1896, kiedy pobożnie przystąpiłem do Pierwszej Komunii, powtarzałem z zachwytem słowa hymnu Gounoda, śpiewane tamtego ranka: „Aż do mnie może się uniżyć w pokorze swojej Zbawca mój".

Usposobienie mam jak najdalsze od nastawienia takiego, jak ojca Teilharda de Chardin, który poszerza Chrystusa do wymiarów kosmosu. Bynajmniej się tym nie gorszę, bo Teilhard odpowiada w ten sposób na jedną z potrzeb współczesnego świata i w naszej epoce atomowej pomógł wielu ludziom zachować wiarę. Ale należę do innej rodziny duchowej. W moich oczach cudowną tajemnicę stanowi to, że Stwórca redukuje się do wymiarów każdego z poszczególnych stworzeń, że każde z nich, ponieważ myśli, ponieważ cierpi, nieskończenie przerasta kosmos ślepy, głuchy i bezrozumny. Nie zdaje mi się, aby wiedza zdobyta przez ostatnie pokolenia mogła dorzucić cokolwiek do tego, co powiedział Pascal o dwu nieskończonościach. Cała myśl Teilharda jest może

nie tyle z góry odparta (nie ma powodu jej odpierać), ile sprowadzona do skali osobistego poglądu przez słynny urywek Pascala — nie bójmy się przytoczyć go raz jeszcze, skoro żadnej prawdy tak centralnej, tak rozstrzygającej nigdy nie wyrażono w słowach tak niewielu — ale tak trafnych, tak dobrze związanych i uporządkowanych, że ta refleksja Pascala wydaje mi się szczytem doskonałości, osiągniętej u nas w piśmie i w myśleniu. Krańcem głębi i zarazem przejrzystości. Umysł najmniej nawet wyrobiony zdoła podążyć za tym rozumowaniem, które da mu klucz do wszystkiego.

> Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie mogą się równać wartością z żadną myślą; ona zna to wszystko i siebie; a ciała nie znają nic.
>
> Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej.
>
> Ze wszystkich ciał razem nie można by wydobyć najmniejszej myśli: to jest niemożliwe, to inna dziedzina. Ze wszystkich ciał i umysłów nie można by wydobyć drgnienia prawdziwej miłości: to jest niemożliwe, to inna dziedzina, nadprzyrodzona. *

Czuję się tu w świetle, nawet w pełnym świetle. Nie sądzę — a wszakżem chrześcijanin — bym bardziej od innych był skazany na mroki, choć uważa się, że chrześcijanie zgadzają się na tajemnice, które z tropu zbijają rozum. Co naprawdę myślę w tej sprawie?

* *
*

Zdarza mi się czasem wyobrażać sobie, co przychodzi na myśl młodemu chłopcu, wychowanemu w ateizmie, jeśli wspomina kościół gdzie prowadziła go potajemnie babka, gdy był mały. Może nawet, dorósłszy, wszedł tam przez ciekawość i patrzył na świece płonące w półmroku, wdychał woń kadzideł, słuchał psalmodii — z nastawieniem etnologa, który uważnie bada zaklęcia czarnego czarownika i święte tańce szczepowe. Jakąż litość, jaką pogardę musiały w nim budzić te magiczne gesty, to modlitewne mruczenie! Trafiają się więc jeszcze biedacy, którzy nie wiedzą, że nie ma już tajemnicy? Mówiłem sobie nieraz, że jeśliby ten wymyślony przeze mnie chłopiec pytał mnie, jak najlepiej określić owego niedobitka gatunku, co jego zdaniem wygasa, niedobitka zwanego chrześcijaninem, odpowiedziałbym, że chrześcijanin to przede wszystkim człowiek, który nie zgadza się na tajemnicę, który nie dopuszcza tajemnicy. „Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd idzie-

* Przekład Boya.

my?" Chrześcijanin uważa, że te trzy pytania, wypisane przez Gauguina u dołu słynnego tryptyku, wymagają odpowiedzi — i że stają się dziś tym bardziej naglące, im bardziej olśniewająco technika potwierdza boską niemal władzę, jaka została nam dana. Nie uległem owej tajemnicy, nie zgodziłem się na nią: nigdy nie przyjąłem tego twierdzenia by samostworzona materia miała zrodzić życie, by pierwotny zalążek miał potencjonalnie zawierać zdobywcę przestrzeni i galaktyk. Muszę doprawdy powtórzyć raz jeszcze: wiem, odkąd czytałem Pascala w liceum, wiem że „najmniejsze drgnienie miłości jest z dziedziny nieskończenie wyższej", nie mówiąc nawet o problemie, jaki stawia ta twarz kuta w marmurze i kamieniu w Atenach lub w Chartres, patrząca na nas z głębi wieków, albo ten lament, który tryska nieprzerwanie i wciąż go jeszcze słyszymy, choć jest to lament Mozarta, rzuconego tyle lat temu do wspólnej fosy cmentarnej. Nie zgadzam się, by nie szukać odpowiedzi na pytanie, jakie stawia myśl, która poczyna, dłoń, która wykonuje, zwłaszcza zaś serce, które przywiązuje się i cierpi i które wyodrębnia ich — choć są przecie podobni — od milionów innych mężczyzn i kobiet, pokrywających ziemię, a każdy z tych ludzi jest tak samo niezastąpiony, jak i tamci.

*

* *

Dostałem tę odpowiedź, całkiem jasną, lecz zawarta była w tajemnicy, która ze swej strony nie domaga się żadnej odpowiedzi oprócz wiary, oprócz miłości: w tajemnicy Wcielenia. Tak więc godzę się w końcu na tajemnicę, lecz poczynając od tego, że najpierw ją odrzucam; tymczasem agnostycy godzą się na nią w punkcie wyjścia i mało, że się godzą: bo w ich oczach sam fakt zapytywania o to, skądeśmy się wzięli i jaki jest ostateczny nasz cel, wydaje się umysłową regresją.

Odrzucenie tajemnicy, zgoda na tajemnicę — moja wiara, nadzieja, miłość zrodziły się u tego zbiegu. To odrzucenie — odkryłem jego motywację w światłości, która przyszła na świat. O ile wiem, w Nowym Testamencie występuje tylko jedna postać, która nie jest ani świętym, ani zbrodniarzem, ani niewidomym, ani widzącym, jedyna postać, o której można powiedzieć, że jest śmieszna, do tego stopnia że jej imię stało się kpiną, a jednak tej właśnie postaci, temu doktorowi — bo był to doktor w Izraelu i zwał się Nikodem — powiedziane zostało zasadnicze słowo w sprawie obu tajemnic: tej, którą odrzucam, i tej, którą przyjmuję całym sercem, całym umysłem, której imię jest światłość. Ów Nikodem, do którego musiałem być podobny w dzieciństwie,

wciąż wypytując — ileż to razy mówiono mi: „Ale z ciebie Nikodem!" — ów Nikodem, głupiec, doktor w Izraelu, jednak usłyszał w sprawie tajemnicy odpowiedź, która żadnej innej nie ścierpi.

A był pewien faryzeusz, imieniem Nikodem, książę żydowski. Ten przyszedł do Jezusa w nocy i rzekł mu: Nauczycielu, wiemy, żeś od Boga przyszedł jako nauczyciel; bo nikt takich cudów czynić nie może, jakie ty czynisz, jeśliby Bóg nie był z nim. A Jezus w odpowiedzi rzekł do niego: Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci: jeśli się kto nie narodzi na nowo, nie może ujrzeć Królestwa Bożego. Rzekł do niego Nikodem: Jakże się może narodzić człowiek, gdy jest już starcem? Czyż może wnijść powtórnie do łona matki swojej i znów się narodzić? Odpowiedział Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam tobie, jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wnijść do Królestwa Bożego. Co się narodziło z ciała ciałem jest, co się narodziło z ducha duchem jest. Nie dziw się, żem ci powiedział: musicie się narodzić na nowo. Wiatr, kędy chce, wionie i szum jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zdąża: tak samo dzieje się z każdym, kto się z ducha narodził. Odpowiedział Nikodem i rzekł mu: Jakże się to stać może? Rzekł Jezus w odpowiedzi: Tyś nauczycielem w Izraelu, a tego nie wiesz? Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że my mówimy to, co wiemy, i świadczymy o tym, co widzieliśmy, ale świadectwa naszego przyjąć nie chcecie. Jeśli mówiłem wam o rzeczach ziemskich, a nie wierzycie, jakże uwierzycie, jeśli wam o niebieskich mówić będę? Nikt nie wstąpił do nieba, jeno ten, który zstąpił z nieba: Syn Człowieczy, który jest w niebie. A jako Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, który weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny. Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, który wierzy weń, nie umarł, ale miał żywot wieczny. Bo nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby świat sądził, ale aby świat był zbawiony przez niego. Kto wierzy weń, nie jest sądzony, a kto nie wierzy, już jest osądzony, że nie uwierzył w imię jednorodzonego Syna Bożego. A wyrok polega na tym, że światłość przyszła na świat, ale ludzie umiłowali bardziej ciemność niż światłość, bo były złe ich uczynki. Każdy bowiem, kto źle czyni, nienawidzi światłości i nie zbliża się do światła, aby nie zganiono uczynków jego, ale kto czyni prawdę, dąży do światła, aby wyszły na jaw uczynki jego, że w Bogu były dokonane. (J 3 1—21).

Odtrącenie światła: podług tego będziemy sądzeni. Święty Paweł obalony w ciele, właśnie przez światło, na drodze prowadzącej do

Damaszku, święty Paweł, który widział Chrystusa tylko pod postacią światła, oślepiającego światła, nie głosił poganom tajemnicy niepojętej, w którą wierzyć trzeba z zamkniętymi oczami. Do Efezjan, do Rzymian, do Kolosan niesie on tę samą dobrą nowinę: że długo ukryta tajemnica wreszcie się objawiła. Zawsze o tym wiedziałem: będę osądzony podług tego, czy przyjmę czy nie tę odpowiedź, która dana mi została przez Pana.

*

* *

Istota myśląca i kochająca, która lada chwila wyląduje wśród gwiazd, stając się bogiem zgodnie z obietnicą daną Ewie przez węża — któż to jest właściwie? Ach, jakże się czuję bliski Nikodema, który stawiał idiotyczne pytania i tak jak ja we wszystkim, co dotyczy techniki — nie pojmował nic a nic! Ale jednak uwierzył, że światłość przyszła na świat... właściwie nie: nie musiał w to wierzyć, skoro ją widział. Spędził noc u stóp Pana. A co usłyszał i zobaczył, to w końcu zrozumiał, mimo całej swej głupoty — bo powtórzył to i dzięki niemu nieśmiertelne słowa dotarły aż do nas.

*

* *

A przecie nie jesteśmy w stanie stworzyć dla samych siebie żadnego boga: Nikodem poszedł nocą, w wielkim sekrecie — ze strachu przed Żydami — zobaczyć K o g o ś, kogo nie wymyślił, nie wydumał. I ja także mogę zbliżyć się w nocy, kiedy nie śpię, do Kogoś, kogo nie wymyśliłem. Nie ma dla chrześcijanina bezsenności, która by się nie mogła stać owym spotkaniem biednego Nikodema ze światłością, co przyszła na świat, z człowiekiem jemu podobnym, podobnym do nas, który wszakże był Chrystusem, Synem Ojca, Barankiem Bożym.

*

* *

Jest noc we mnie — i pod osłoną tej nocy odnajdywałem Go, z pewnością nie za każdym razem, kiedy tego pragnąłem. Są to chwile łaski. Może nawet, tak jak było z Nikodemem, niektórzy przeżywają jedno jedyne spotkanie, jedną noc, ale rozstrzyga ona

o całym ich życiu. W każdym razie za nic w świecie nie wyrzeknę się tego, co zobaczyłem, co usłyszałem, czego dotknąłem — choćby jeden jedyny raz.

*

* *

Wiem: ta światłość sama stanowi tajemnicę, a nawet znacznie więcej, splot tajemnic, który wymaga wiary. Mimo to nasuwa się sama przez się; ta światłość istnieje w historii, zaczęła w niej gorzeć na określonym odcinku czasu i przestrzeni: ogień, który daje blask i żar. Został rzucony na ziemię. Jakże mnie przejmuje westchnienie Chrystusa: „Ogień przyszedłem rzucić na ziemię, a czegóż chcę, jeno aby zapłonął". Płonie w słowach wciąż palących, co przenoszą się właśnie jak płomień: już to tli się i pełznie, snując się przez korzenie, przez torf, już to przelatuje z sosny na sosnę, z czuba na czub, ogarniając naraz głowę i serce ludzkiej żagwi.

François Mauriac
tłum. Jacek Woźniakowski

(Powyższy fragment wzięty jest z dwóch kolejnych rozdziałów ostatniej książki Mauriaka, Ce que je crois, *Paris 1962, Grasset.)*

SIMONE WEIL

OSOBA LUDZKA I TO CO ŚWIĘTE

ZBIOROWOŚĆ — OSOBA — BEZOSOBOWOŚĆ — PRAWO — SPRAWIEDLIWOŚĆ

„TY MNIE nie interesujesz". Tych słów człowiek do człowieka nie może kierować nie popełniając okrucieństwa i nie raniąc poczucia sprawiedliwości.

„Twoja osoba, osobowość mnie nie interesuje." Te słowa można wypowiedzieć nawet w serdecznej rozmowie między bliskimi przyjaciółmi nie raniąc najbardziej delikatnych uczuć przyjaźni.

Podobnie też można bez poniżania się mówić „moja osoba się nie liczy", ale nie można powiedzieć „ja się nie liczę".

Jest to dowodem, że słownictwo nurtu myśli współczesnej zwanego personalistycznym jest mylące.

W każdym człowieku jest coś, co jest uświęcone. Ale to nie jest jego osoba, ani w ogóle osobowość ludzka. To po prostu on, ten człowiek.

Oto przechodzień uliczny z długimi rękami, niebieskimi oczami, umysłem pełnym myśli — być może bardzo miernych, których nie znam. Święta nie jest dla mnie ani jego własna osoba, ani osobowość ludzka. To on. On cały. Ręce, oczy, myśli, wszystko. Tylko z wielkimi skrupułami mogłabym cokolwiek z tego wszystkiego naruszyć.

Gdyby osobowość ludzka była w nim dla mnie czymś najświętszym, mogłabym mu z łatwością wydłubać oczy. Gdyby bowiem oślepł, to i tak byłby osobą ludzką w tym samym stopniu, co przedtem. Nie naruszyłabym w nim jego ludzkiej osobowości. Zniszczyłabym tylko jego oczy.

Nie można zdefiniować szacunku dla osoby ludzkiej. Jest to nie do określenia i to nie tylko w słowach. Wiele bowiem jasnych pojęć znajduje się w podobnym położeniu. To pojęcie jednak co więcej — w ogóle nie może być pomyślane; nie może zostać zdefiniowane, zakreślone przy pomocy samej operacji myślowej.

Przyjęcie jako reguły dla moralności publicznej pojęcia, którego nie można ani zdefiniować, ani pojąć oznacza otwarcie drogi dla wszelkiego rodzaju tyranii.

Pojęcie prawa, rzucone światu w 1789 r. nie było z powodu swych wewnętrznych braków zdolne do wykonania zadań, które mu powierzono.

Stopienie ze sobą dwóch pojęć niedostatecznie wykształconych nie zaprowadzi nas wiele dalej.

Cóż mnie właściwie wstrzymuje przed wyłupieniem oczu temu człowiekowi, jeśli to zrobić mogę i mnie to bawi?

Chociażby był dla mnie czymś świętym w całości, nie jest dla mnie święty w każdym układzie i pod każdym względem. Nie jest dla mnie święty przez to, że jego ręce są, jak się okazuje, długie, a jego oczy — niebieskie i przez to, że jego myśli są mierne. Ani jeśli jest księciem, przez to, że jest księciem. Ani jeśli jest gałganiarzem, przez to, że jest gałganiarzem. Nic z tego wszystkiego nie będzie wstrzymywać mojej ręki.

Powstrzyma ją przeświadczenie, że jeśliby ktokolwiek wyłupił mu oczy, rozdarłby mu duszę poczuciem krzywdy.

Od dzieciństwa aż do grobu, w głębi serca każdej istoty ludzkiej, jest coś, co pomimo wszystkich doświadczeń i zbrodni popełnionych, doznanych, czy tylko poznanych, czeka nieugięcie na to, by mu czynić dobro, a nie zło. I to właśnie, to przede wszystkim jest święte we wszelkiej ludzkiej istocie. Dobro jest jedynym źródłem tego co święte. Tylko dobro lub co się do dobra odnosi jest uświęcone.

To nie ta jednak głęboka, dziecięca część serca, która wciąż oczekuje dobra stawia światu żądania. Chłopiec, który zazdrośnie podgląda, czy jego brat nie dostał przypadkiem kawałka ciastka więcej, ulega pobudce pochodzącej z dużo płytszej części duszy. Słowo sprawiedliwość posiada dwa bardzo różne znaczenia, odnoszące się do dwóch części duszy. Liczy się tylko pierwsze.

Za każdym razem, gdy z głębi ludzkiego serca wydobywa się dziecięca skarga, której sam Chrystus nie mógł powstrzymać: „Dlaczego mnie krzywdzą?" wtedy na pewno stajemy wobec niesprawiedliwości. Jeżeli zaś, jak to się często zdarza, jest ona tylko wynikiem pomyłki, wówczas niedostatecznie wyjaśnianie jest właśnie niesprawiedliwością.

Ci, co zadają ciosy i wywołują ten krzyk, ulegają różnym pobudkom zależnie od swego charakteru i wymogów chwili. Niektórym krzyk ten przynosi czasem rozkosz. Wielu nawet o nim nie wie, bo bywa milczący i rozbrzmiewa tylko w tajnikach serca.

Te dwa stany duchowe, są sobie bliższe niżby się to wydawało. Drugi jest tylko słabszą odmianą pierwszego. Niewiedza bywa zręcznie podtrzymywana, bo pochlebia i również zawiera w sobie rozkosz. Nie ma innych granic dla naszej woli jak tylko konieczności materii i istnienie innych istot ludzkich wokół nas. Każde

urojone rozszerzanie tych granic jest czymś rozkosznym i dlatego znajdujemy rozkosz we wszystkim, co pozwala nam zapominać o realności powyższych przeszkód. To dlatego takie wstrząsy jak wojna lub wojna domowa, które pozbawiają ludzkie istnienia ich realności, które zdają się robić z nich marionetki, tak bardzo upajają. Dlatego także niewolnictwo daje tyle przyjemności panom. U tych, którzy jak niewolnicy otrzymali zbyt dużo ciosów, część serca, która pod wpływem wyrządzonego zła krzyczała ze zdumienia, wydaje się być martwa. Zupełnie martwa nie jest jednak nigdy. Nie może już tylko krzyczeć. Jest doprowadzona do stanu głuchego nieprzerwanego jęku.

Ale nawet u tych, którzy zachowali nienaruszoną zdolność do krzyku, jest on prawie nie do wyrażenia w słowach, ani na zewnątrz ani na wewnątrz. Słowa, które próbują go przetłumaczyć, brzmią najczęściej zupełnie fałszywie.

Jest to tym trudniejsze do uniknięcia, że tym, którym najczęściej zło jest wyrządzane, najtrudniej jest o tym mówić. Nie ma na przykład nic gorszego jak patrzeć na nieszczęśnika w poprawczaku, który jąka się przed zwierzchnikiem, żartującym sobie z niego w wyszukany sposób.

Jedyną władzą psychiki ludzkiej naprawdę zainteresowaną w swobodzie publicznego wyrażania się jest — z wyjątkiem inteligencji — ta część serca, która krzyczy przeciw złu. Ponieważ jednak nie umie się ona wysłowić, swoboda niewiele jej daje. Trzeba, aby najpierw oświata publiczna osiągnęła taki stan, aby mogła jej zapewnić jak najwięcej środków wyrazu. Z kolei potrzebny jest dla publicznego wyrażania opinii taki ustrój, który będzie określony nie tyle przez swobodę, ile przez atmosferę milczenia i uwagi, w której ten słaby i niezręczny krzyk będzie mógł być dosłyszany. Potrzeba wreszcie systemu instytucji, w których jak najwięcej funkcji kierowniczych sprawować będą ludzie zdolni i chcący ten krzyk usłyszeć i zrozumieć...

Kiedy swoboda wypowiadania się sprowadza się w rzeczywistości do swobody propagandy, te części duszy ludzkiej, które jedynie zasługują na swobodę wyrażania się, nie są w stanie tego zrobić, albo mogą to czynić w stopniu nieznacznym...

Zdarza się to właśnie w demokracji, gdzie rozdział władzy regulowany jest grą partii, to znaczy w systemie, któryśmy dotąd, my Francuzi, nazywali demokracją, ponieważ innej nie znaliśmy. Trzeba więc przecież wynaleźć coś innego.

Zastosowanie tego samego kryterium w sposób analogiczny do każdej instytucji publicznej może prowadzić do wniosków równie oczywistych.

To nie osoba ludzka dostarcza kryterium. Krzyk bolesnego zdumienia wywołany z głębi duszy przez zadane zło nie jest czymś osobowym.

Aby go wydobyć, nie wystarczy naruszenie osobowości i jej pragnień. Wydobywa się on zawsze przy zetknięciu się z niesprawiedliwością przez ból i stanowi zawsze, zarówno u najpośledniejszego z ludzi, jak i u Chrystusa, protest bezosobowy.

Rozbrzmiewają też często okrzyki protestu o charakterze osobowym, są one jednak bez znaczenia; można ich wywoływać tyle, ile się chce, nie naruszając nic z tego co święte.

To bynajmniej nie osoba jest święta w ludzkiej istocie, a właśnie to, co jest bezosobowe.

Święte w człowieku jest wszystko to i tylko to, co jest bezosobowe.

W naszej epoce, gdy pisarze i uczeni w sposób tak dziwny zajęli miejsce kapłanów, publiczność uznaje z upodobaniem, które w żadnym razie nie opiera się na przesłankach rozumowych, że zdolności artystyczne lub naukowe są czymś świętym. Jest to powszechnie uważane za coś oczywistego, chociaż w rzeczywistości bardzo do tego daleko. Na uzasadnienie ludzkich pobudek przytacza się twierdzenie, że działanie tych zdolności należy do najwyższych form rozkwitu osoby ludzkiej.

I rzeczywiście często bywa tylko tak. Wówczas też łatwo zdać sobie sprawę, co to jest warte i co to daje.

Daje to postawę wobec życia taką, jak ta w naszym stuleciu tak powszechna, którą wyraża straszne zdanie Blake'a: „Lepiej udusić dziecko w kołysce, niż zachowywać w sobie niezaspokojone pragnienia". Albo też takie postawy, jak ta, która stworzyła koncepcję *act gratuit*, czynności niczym nie uzasadnionej. Daje to naukę, w której uznawane są wszystkie możliwe rodzaje norm, kryteriów i wartości z wyjątkiem prawdy.

Śpiew gregoriański, kościoły romańskie, *Iliada*, wynalazek geometrii nie były dla istot, przez które przeszły, żeby dojść do nas, okazją do rozkwitu osobowości.

Nauka, sztuka, literatura, filozofia, będące tylko formami rozkwitu osobowości, stanowią dziedzinę, gdzie dokonują się osiągnięcia wspaniałe i sławne, które zapewniają nazwiskom życie przez tysiące lat. Ale ponad tą dziedziną, wysoko ponad nią, oddzielona bezmiarem jest inna dziedzina, w której mieszczą się rzeczy pierwszego rzędu. I te są już ze swej istoty czymś bezimiennym.

Zapomnienie lub zachowanie imienia tych, którzy do tej dziedziny dotarli, jest kwestią przypadku; nawet jeśli zostało zachowane, oni sami pogrążyli się w bezimienności. Osoba ich zniknęła.

W tej dziedzinie rzeczy bezosobowych i bezimiennych przebywa prawda i piękno. To ona jest święta. Druga dziedzina świętą nie jest, a jeśli bywa, to tylko tak jak plamka farby, która na obrazie miałaby przedstawiać hostię.

W nauce tym co święte jest prawda, w sztuce — piękno. Prawda i piękno są czymś bezosobowym. Wszystko to jest aż nazbyt oczywiste.

Jeżeli dziecko wykonuje dodawanie i popełnia błąd, nosi on znamię jego osobowości. Jeżeli jednak wykonuje zadanie w sposób zupełnie prawidłowy, osobowość jest nieobecna w całym działaniu.

Doskonałość jest bezosobowa. Osoba w nas to to, w czym mają udział błąd i grzech. Cały wysiłek mistyków zmierzał zawsze do osiągnięcia, aby w ich duszy nie było żadnej części, która by mówiła „ja".

Jednakże część duszy, która mówi „my", jest niewpółmiernie bardziej niebezpieczna.

*

Przejście do bezosobowości dokonuje się tylko przez rzadkiej jakości uwagę, która jest możliwa tylko w samotności. I to nie tylko samotności faktycznej, ale także samotności moralnej. Nie dokonuje się nigdy u tego, który uważa się sam za część zbiorowości, czyli za część jakiegoś „my".

Ludzie w zbiorowości nie mają dostępu do dziedziny bezosobowej, nawet w jej niższych formach. Grupa istot ludzkich nie potrafi nawet zrobić dodawania. Dodawanie dokonuje się w umyśle, który chwilowo zapomina, że istnieje jakikolwiek inny umysł.

Osobowe przeciwstawia się bezosobowemu, istnieje jednak między nimi przejście. Między bezosobowym a zbiorowością przejścia nie ma. Trzeba, aby najpierw zbiorowość rozproszyła się w oddzielne osoby, aby wejście w to, co bezosobowe, stało się możliwe.

Tylko w tym znaczeniu osoba bardziej uczestniczy w sferze sakralnej niż zbiorowość.

Zbiorowość temu, co sakralne, jest nie tylko obca, ale usuwa je zastępując fałszywą imitacją.

Błąd, który przyznaje zbiorowości charakter uświęcony, jest błędem bałwochwalstwa; był to zawsze i wszędzie grzech najbardziej rozpowszechniony. Człowiek, w którego oczach liczy się tylko rozkwit osoby, stracił kompletnie wyczucie samego sensu tego, co uświęcone. Trudno rozeznać, który z dwóch błędów jest gorszy. Często splatają się one w jednym umyśle w różnych układach. Jednakże drugi błąd zawiera w sobie dużo mniej energii i trwałości niż pierwszy.

Z duchowego punktu widzenia walka między Niemcami z r. 1940 i Francją z r. 1940 była zasadniczo nie walką między barbarzyństwem i cywilizacją, czy między złem i dobrem, ale między pierwszym a drugim błędem. Zwycięstwo pierwszego nie jest niczym dziwnym, z samej swej istoty jest bowiem silniejszy.

Podporządkowanie osoby zbiorowości nie jest gorszące; jest to fakt wynikający z mechanicznego porządku rzeczy, tak jak stosunek grama do kilograma na wadze. Osoba jest w rzeczywistości zawsze poddana zbiorowości, również w tym, co mianuje się jej rozkwitem.

Tak na przykład właśnie najbardziej skłonni do uważania swej sztuki za rozkwit własnej osobowości — artyści i pisarze — są w rzeczywistości najbardziej poddani gustom opinii. W. Hugo nie miał żadnej trudności w godzeniu samouwielbienia z rolą „dźwięcznego echa". Przykłady takie, jak O. Wilde'a, Gide'a lub surrealistów są jeszcze bardziej jaskrawe. Uczeni znajdujący się na tym samym poziomie są także poddani modzie, która ma jeszcze większe znaczenie w nauce niż w sprawie kształtu kapeluszy. Prawie dla każdego z nich zbiorowa opinia specjalistów jest najwyższą władzą.

Prawo naturalne w stosunku do samej osoby nie istnieje, ponieważ jest ona poddana w rzeczywistości i z natury rzeczy zbiorowości.

Twierdzenie, że starożytność nie znała pojęcia szacunku należnego osobie, jest słuszne. Jej sposób myślenia był zbyt jasny jak na koncepcję tak niewyraźną.

Istota ludzka wymyka się zbiorowości tylko wznosząc się powyżej spraw osobowych, aby przeniknąć w bezosobowe. I wtedy jest w niej coś, jakaś cząsteczka duszy, na którą nic zbiorowego nie może mieć żadnego wpływu. Jeżeli może się zakorzenić w dobru bezosobowym, to znaczy stać się zdolną do czerpania z niego energii, wówczas za każdym razem, gdy poczuje się zobowiązana, jest w stanie zwrócić przeciw jakiejkolwiek zbiorowości (nie opierając się na żadnej innej zbiorowości), siłę wprawdzie nie wielką, ale rzeczywistą i pewną.

Bywają przypadki, kiedy siła nieskończenie mała decyduje.

Zbiorowość jest dużo silniejsza niż pojedynczy człowiek, ale każda zbiorowość potrzebuje do swego istnienia pewnych czynności, z których dodawanie jest przykładem elementarnym i które mogą być dokonane tylko przez umysł ludzki w stanie samotności.

Ta właśnie potrzeba daje możność uzyskania przez czynnik bezosobowy wpływu na zbiorowość, jeżelibyśmy tylko umieli zgłębić metodę czynienia z niego użytku.

Każdy z tych, którzy przeniknęli w dziedzinę bezosobowego, staje tam przed odpowiedzialnością wobec wszystkich istot ludzkich.

Odpowiedzialnością za ochronę w nich nie osoby, ale tych wszystkich kruchych możliwości przejścia do bezosobowego, które osoba w sobie kryje.

Do nich przede wszystkim powinno być skierowane wezwanie o szacunek wobec tego, co święte w istotach ludzkich. Aby bowiem, takie wezwanie mogło trwać, trzeba by kierować je do istot, które byłyby w stanie je usłyszeć.

Nie warto wyjaśniać zbiorowości, że w każdej z tworzących ją jednostek jest coś, czego nie powinna gwałcić. Przede wszystkim zbiorowość jest kimś tylko fikcyjnie; jej istnienie jest wyłącznie abstrakcyjne; więc i zwracanie się do niej stanowi czynność fikcyjną. Z kolei gdyby kimś była, wówczas byłaby nastawiona tylko na szanowanie siebie samej.

Co więcej, największym niebezpieczeństwem jest nie skłonność zbiorowości do uciskania osoby ludzkiej, ale dążenie osoby, by się pogrążyć i zatonąć w zbiorowości. Tam, gdzie występuje pierwsze niebezpieczeństwo, jest ono tylko pozornym i mylącym odbiciem drugiego.

Jeżeli nie warto mówić zbiorowości o tym, że osoba jest czymś świętym, nie warto również mówić osobie, że ona sama jest święta. Nie może w to uwierzyć. Nie czuje się świętą. I ponieważ faktycznie nią nie jest, uniemożliwia jej to poczucie świętości.

Jeżeli zaś są istoty, którym świadomość dostarcza innego świadectwa, a własna osoba daje swego rodzaju poczucie świętości, które uogólniając przypisują wszystkim osobom, to ulegają one podwójnemu złudzeniu.

Doznają one uczucia nie autentycznego uświęcenia, ale jego fałszywej imitacji wytwarzanej przez zbiorowość. W stosunku do własnej osoby doznają go ze względu na udział w zbiorowym prestiżu, czując, że są ośrodkiem społecznego poważania.

Tak więc zupełnie błędnie zdaje im się, że mogą to uogólniać. I chociaż to błędne uogólnienie wynika ze szlachetnego odruchu, nie może mieć w sobie dostatecznej mocy, aby w ich oczach bezimienna masa ludzka przestała być rzeczywiście bezimienną masą ludzką. Trudno im jednak zdać sobie z tego sprawę, ponieważ się z nią nie stykają.

Osoba jest w człowieku czymś, co żyje w utrapieniu i w chłodzie, czymś, co szuka schronienia i ciepła.

Nie wiedzą o tym ci, u których jest ona choćby tylko w ich oczekiwaniach — ciepło otulona społecznym poważaniem.

Dlatego też filozofia personalistyczna narodziła się i rozpowszechniła nie wśród ludu, a w środowiskach pisarzy, którzy zawodowo posiadają lub spodziewają się zdobyć nazwisko i uznanie.

Stosunki między zbiorowością i osobą powinny mieć na celu wyłącznie usuwanie tego wszystkiego, co mogłoby przeszkadzać tajemniczemu kiełkowaniu i wzrastaniu bezosobowej części duszy.

Potrzeba do tego z jednej strony, żeby wokół każdej osoby wytworzyła się pewna przestrzeń, pewna swoboda rozporządzania czasem i możność przejścia do coraz wyższych stopni uwagi, samotności i ciszy. Trzeba równocześnie, żeby przebywała ona w cieple, aby utrapienie nie zmuszało jej do pogrążania się w zbiorowości.

*

Jeśli na tym polega dobro, to trudno jest pójść wiele dalej w kierunku zła niż społeczeństwo współczesne, nawet demokratyczne. Zwłaszcza współczesna fabryka znajduje się być może na samej granicy okropności. Każda istota ludzka jest w niej stale dręczona, drażniona przez wkraczanie cudzej woli, a równocześnie dusza jej przebywa w chłodzie utrapień i opuszczeniu. Człowiekowi potrzeba ciepłego, serdecznego milczenia, a daje mu się mroźny, obcy zgiełk.

Chociaż praca fizyczna jest trudem, jednak sama w sobie nie jest poniżeniem. Nie jest wprawdzie sztuką, nie jest nauką, jest jednak czymś innym, co posiada wartość absolutnie taką samą jak *sztuka* i nauka. Dostarcza bowiem takich samych możliwości osiągnięcia bezosobowych form uwagi.

Oślepienie za młodu i zasadzenie do żaren malarza Watteau nie byłoby większą zbrodnią niż ustawienie w fabryce przy taśmie lub przy maszynie obsługiwanej w pracy akordowej młodego chłopca, który ma powołanie do pracy fizycznej w sensie określonym powyżej. Tylko że takie powołanie w przeciwieństwie do powołania malarskiego nie daje się wyraźnie odróżnić.

Praca fizyczna, dokładnie w tej samej mierze co sztuka i nauka, choć w różny sposób jest pewnym zetknięciem się z rzeczywistością, prawdą i pięknem tego wszechświata i odwieczną mądrością, która stanowi o jego układzie.

To właśnie dlatego upodlenie pracy stanowi świętokradztwo dokładnie w tym samym znaczeniu, w jakim jest świętokradztwem podeptanie Hostii.

Jeżeliby ludzie pracujący to czuli: jeżeliby czuli, że przez fakt, że są ofiarami, są również w pewnym sensie wspólnikami świętokradztwa, opór ich miałby zupełnie inną siłę niż ta, której może mu dostarczyć myśl o własnej osobie i własnych prawach.

Nie byłoby to żądanie, byłoby to powstanie całej istoty, dzikie i rozpaczliwe, jak bunt młodej dziewczyny zamykanej przemocą

w domu publicznym; byłby to równocześnie krzyk nadziei z samej głębi serca.

Uczucie to mieszka w nich jednak, ale jest tak niejasne, że sami go nie rozróżniają. A ludzie pióra są przecież niezdolni do tego, aby im dostarczyć właściwych środków wyrazu.

Kiedy im się mówi o ich losie, to na ogół poprzestaje się na sprawie zarobków. A oni przytłoczeni zmęczeniem, które każdy wysiłek uwagi zmienia w ból, przyjmują z ulgą łatwą przejrzystość liczb.

Zapominają przez to, że przedmiotem targu, który się im wydziera — mimo skarg — wydziera za pół ceny, odmawiając sprawiedliwej zapłaty, nie jest nic innego tylko ich własna dusza.

Wyobraźmy sobie, że diabeł jest w trakcie kupowania duszy, od jakiegoś nieszczęśliwca i że ktoś litując się nad tym ostatnim wtrąca się mówiąc do diabła: „To wstyd dawać tylko taką cenę, on jest wart co najmniej dwa razy tyle..."

Ten duch przetargu zawarty był *implicite* w pojęciu prawa, które ludzie 1789 roku nieostrożnie umieścili na czele wezwania rzuconego w twarz całemu światu. Oznaczało to przekreślenie z góry jego wartości.

*

Pojęcie prawa (*droit*) [1] związane jest z pojęciem dzielenia, wymiany, ilości. Zawiera coś handlowego. Samo z siebie przywodzi na myśl proces i przewód sądowy. Prawo utrzymuje się tylko w tonie żądań; a jeśli się raz ten ton przyjmie, oznacza to, że za nim tuż blisko stoi siła, aby te żądania potwierdzić; jeśli jej nie ma, prawo jest śmieszne.

Jest bardzo wiele pojęć mieszczących się w tej samej kategorii, które same przez się są zupełnie obce nadprzyrodzoności, a mimo to są jednak na poziomie trochę wyższym niż brutalna przemoc. Wszystkie one związane są z obyczajami zwierzęcia zbiorowego (żeby użyć tu języka platońskiego), gdy zachowuje ono ślady zaprawy narzuconej przez nadprzyrodzone działanie łaski. Gdy natomiast stale nie odnawiają swego istnienia przez odnawianie tego

---

[1] Simone Weil używa dwóch pojęć określanych w języku polskim słowem „prawo". Pojęcie prawa określone słowem *droit* oznacza normę dwustronnie obowiązującą, tzn. zarówno nakazującą, jak i umożliwiającą roszczenie. W słowie tym charakter dominujący ma treść roszczenia osoby „uprawnionej". Pojęcie prawa określane słowem *loi* oznacza zwykle prawo pozytywne, np. ustawę. Używa się go jednak również dla określenia normy jednostronnej, tzn. stanowiącej tylko wytyczną postępowania bez towarzyszącego jej roszczenia, czyli, jak pisze Simone Weil, stanowiącej powinność, np. w określeniu — „prawo moralne" (przyp. tłum.).

działania, gdy są tylko przeżytkami, wówczas z konieczności poddają się kaprysom zwierzęcia.

Pojęcia prawa (*droit*), osoby, demokracji należą właśnie do tej kategorii. Bernanos odważył się dostrzec, że demokracja nie jest w stanie bronić się przed dyktatorami. Osoba jest ze swej natury poddana zbiorowości. Prawo jest ze swej natury zależne od siły. Kłamstwa i błędy, przesłaniające te prawdy, są niesłychanie niebezpieczne, ponieważ przeszkadzają w odwoływaniu się do jedynego czynnika, który wymyka się sile i przed nią zabezpiecza; to znaczy od innej siły, która jest promieniowaniem ducha. Ciążąca materia jest w stanie wspinać się w górę wbrew sile ciążenia tylko w roślinach, dzięki przechwycanej przez zieleń liści i działającej w ich sokach energii słonecznej. Siła ciążenia i śmierć ogarniać będą stopniowo, ale nieubłaganie, roślinę pozbawioną światła.

Wśród tych kłamstw znajduje się także kłamstwo prawa (*droit*) naturalnego rzucone przez materialistyczny XVIII wiek. Rzucone nie przez Rousseau, który był umysłem jasnym i potężnym o prawdziwie chrześcijańskiej inspiracji, ale przez Diderota i środowiska Encyklopedii.

Pojęcie prawa przyszło do nas z Rzymu i jak wszystko, co idzie ze starożytnego Rzymu — będącego tą kobietą pełną słów bluźnierczych, o której mówi Apokalipsa — jest to pojęcie pogańskie i nie do ochrzczenia. Rzymianie zrozumieli, podobnie jak Hitler, że siła posiada pełnię skuteczności tylko wtedy, gdy jest przybrana w jakieś idee, i używali do tego celu pojęcia prawa (*droit*). Dobrze się do tego nadaje. Oskarża się współczesne Niemcy [2], że nim pogardzają. Używały go jednak do woli w swych żądaniach występując jako naród sproletaryzowany. I prawdą jest, że tym, których ujarzmiły, przyznają tylko jedno prawo, prawo posłuszeństwa; Rzym postępował tak samo.

Chwalenie starożytnego Rzymu za przekazanie nam pojęcia prawa jest szczególnie skandaliczne. Jeżeli bowiem chcielibyśmy sprawdzić, czym ono tam było w swej kolebce, po to aby rozpoznać jego treść, stwierdzilibyśmy, że własność została określona jako prawo używania i nadużywania. A faktycznie większość rzeczy, których właściciel miał prawo używać i nadużywać, stanowiły istoty ludzkie.

Grecy nie mieli pojęcia prawa (*droit*). Nie posiadali słowa, żeby je wyrazić. Zadowalali się słowem sprawiedliwość.

Tylko przez szczególne pomieszanie pojęć można było upodobnić niepisane prawo (*loi*) Antygony — do prawa (*droit*) naturalnego. W oczach Kreona, w tym, co robiła Antygona, nie było nic naturalnego. Uważał ją za wariatkę.

---

[2] Pisane w 1942 lub 1943 roku (przyp. tłum.).

I to nie my moglibyśmy mu zarzucić, że był w błędzie, my którzy mówimy i działamy dokładnie tak jak on. Można to sprawdzić odwołując się do teatru.

Antygona mówi Kreonowi: „Zarządzenia tego nie wydał Zeus, ani cała drużyna bóstw z innego świata: to Sprawiedliwość, która ustanowiła takie prawa (*lois*) wśród ludzi". Kreon próbuje ją przekonać, że jego rozkazy były sprawiedliwe; oskarża ją, że znieważyła jednego ze swych braci oddając cześć drugiemu, ponieważ przez to jednaka cześć została przyznana bezbożnemu i wiernemu, temu, który zginął próbując zniszczyć własną ojczyznę, i temu, który zginął w jej obronie.

Ona mówi: „Niemniej jednak inny świat wymaga równych praw (*lois*)". On sprzeciwia się zgodnie ze zdrowym rozsądkiem: „Nie ma równego udziału dla dzielnego i dla zdrajcy". Ona znajduje na to tylko tę absurdalną odpowiedź: „Kto wie, czy na drugim świecie nie to jest właśnie zgodne z prawem (*légitime*)".

Uwaga Kreona jest zupełnie rozsądna. „Jednakże nigdy nieprzyjaciel, nawet po śmierci, nie jest przyjacielem". Ale głupiutka mała odpowiada: „Urodziłam się, by uczestniczyć w miłości — nie w nienawiści".

Na to Kreon coraz bardziej rozsądnie: „Idź więc na drugi świat i jeśli trzeba, żebyś kochała, kochaj tych, którzy tam mieszkają".

I rzeczywiście to było jej właściwe miejsce. Ponieważ prawo (*loi*) niepisane, któremu ta dziewczynka była posłuszna, bardzo dalekie od tego, żeby mieć cokolwiek wspólnego z jakimkolwiek prawem (*droit*) i czymkolwiek naturalnym, nie było niczym innym jak tylko najwyższą, absurdalną miłością, która doprowadziła Chrystusa na Krzyż.

Sprawiedliwość, towarzyszka bóstw z innego świata, zaleca takie ekscesy miłości. Nie zaleciłoby ich żadne prawo (*droit*). Prawo nie ma bezpośrednich powiązań z miłością.

Pojęcie prawa (*droit*) jest obce duchowi greckiemu tak samo jak obce jest inspiracji chrześcijańskiej tam, gdzie jest ona czysta, nie zmieszana ze spuścizną rzymską, hebrajską lub arystotelesowską. Nie można sobie wyobrazić świętego Franciszka z Asyżu mówiącego o prawie (*droit*).

Jeżeli mówi się do kogoś, który jest w stanie tego słuchać: „To, co mi robisz, jest niesprawiedliwe", wówczas można trafić i obudzić w nim źródło duchowej uwagi i miłości. Natomiast wcale tak nie jest z takimi słowami jak: „Mam prawo (*droit*) do... lub „Nie masz prawa (*droit*) do...". Zawierają one utajoną wojnę i budzą ducha wojny. Pojęcie prawa (*droit*), wprowadzone w sam środek konfliktów społecznych uniemożliwia wprowadzenie z jakiejkolwiek strony nawet cienia miłosierdzia.

Jeżeli się prawie wyłącznie używa tego pojęcia, skoncentrowanie się na prawdziwych problemach jest rzeczą niemożliwą. Chłop na targu, na którego nabywca wywiera wyraźny nacisk żeby zmusić go do sprzedaży jaj po cenie umiarkowanej, może śmiało odpowiedzieć: „Mam prawo *(droit)* zatrzymać moje jaja, jeżeli nie uzyskam za nie dostatecznie dobrej ceny". Jednakże młoda dziewczyna, którą się przemocą zamyka w domu publicznym, nie będzie mówić o swoich prawach. W takiej sytuacji słowo to, jako zupełnie nieskuteczne, wydawałoby się śmieszne.

Dlatego też przez użycie tego słowa dramat społeczny, który jest analogiczny do drugiej sytuacji, pozornie wydawał się być czymś analogicznym do pierwszej.

Użycie tego słowa sprawiło, że to, co powinno być krzykiem dobywającym się z głębi serca, jest pozbawionym zarówno czystości, jak i skuteczności rażącym pokrzykiwaniem.

*

Pojęcie prawa *(droit)* z samego faktu swojej mierności pociąga za sobą naturalnie pojęcie osoby, ponieważ prawo odnosi się do spraw osobowych. Znajduje się na tym samym poziomie co one.

Dorzucając do słowa prawo *(droit)* słowo osoba, co implikuje prawo osoby do tego, co nazywa się jej rozkwitem, czyni się jeszcze gorsze zło. Krzyk uciskanych będzie schodził coraz niżej wobec tonu żądań i przybierać będzie ton zawiści.

Osoba bowiem rozkwita tylko wtedy, gdy wypełnia się społecznym prestiżem: jej rozkwit jest przywilejem społecznym. Kiedy się masom opowiada o prawach *(droits)* osoby, to się im tego nie mówi, mówi się im coś odwrotnego. Nie mają one dostatecznych możliwości analizy, aby to jasno rozpoznać same; czują to jednak, a codzienne doświadczenie daje im pod tym względem pewność.

Nie może to jednak dostatecznie uzasadniać odrzucenia tego porządkowego słowa. W naszej epoce przyćmionej inteligencji domaganie się dla wszystkich równych przywilejów w sprawach które z swej istoty są przywilejami, nie przedstawia żadnej trudności. Jest to rodzaj żądań zarówno niskich, jak i absurdalnych, absurdalnych, ponieważ przywilej z samej definicji jest czymś nierównym; a niskich, ponieważ nie zasługują na to, aby ich pragnąć.

Jednakże sama kategoria ludzi, którzy formułują zarówno żądania, jak i wszystkie inne sprawy, jest kategorią uprzywilejowaną. To nie oni powiedzą, że przywilej nie jest wart tego, aby go pragnąć. Przecież tak nie myślą. Ale przede wszystkim byłoby to z ich strony wręcz nieprzyzwoite.

Wiele niezbędnych prawd, które ratowałyby ludzi, nie jest wypowiedzianych z podobnego powodu; ci, co mogliby je wypowiedzieć, nie mogą ich sformułować, ci zaś, co mogliby je sformułować, nie mogą ich wypowiedzieć. Znalezienie na to lekarstwa byłoby jednym z palących problemów prawdziwej polityki.

W społeczeństwie nieustabilizowanym, uprzywilejowani mają nieczyste sumienie. Jedni kryją je wyzywającą miną mówiąc masom: „Jest czymś w pełni właściwym, że wy nie macie przywilejów a ja je posiadam". Inni mówią im z miną dobrotliwą: „Domagam się dla was wszystkich takiego samego udziału w przywilejach, jaki sam posiadam".

Postawa pierwsza jest wstrętna. Drugiej brak zdrowego rozsądku. Jest również zbyt łatwa. Jedna i druga popycha lud w złym kierunku, przez co oddala się on od jedynego i prawdziwego dobra, którego nie posiada, ale które w pewnym sensie jest mu tak bardzo bliskie. Jest on bowiem dużo bliżej autentycznego dobra, które jest źródłem piękna, prawdy, radości i pełni, niż ci, co się nad nim litują. Ponieważ jednak w nim nie jest i nie wie, jak do niego dojść, wszystko dzieje się tak, jakby był od niego nieskończenie daleko. Ci, co się za nim wstawiają i do niego przemawiają, są równie niezdolni do zrozumienia i w jakiej nędzy się on znajduje, i jaka pełnia dobra jest tuż prawie, w zasięgu jego rąk. A dla ludu jest czymś niezbędnym, aby był zrozumiany.

Nieszczęście jest samo przez się niewyrażalne. Nieszczęśliwi błagają milcząco o dostarczenie im słów, żeby mogli to wyrazić. Bywają takie epoki, kiedy nie są wysłuchiwani. Bywają inne, kiedy dostarcza im się słów źle dobranych, ponieważ ci, co je dobierają, nie mają pojęcia o nieszczęściu, o którym mają mówić.

Oddala ich od niego najczęściej samo miejsce, w którym się dzięki okolicznościom znaleźli. Ale jeżeli są nawet blisko nieszczęścia, jeśli w nim tkwili — nawet niedawno — przez jakiś okres swojego życia, jest ono dla nich czymś obcym, ponieważ postarali się o to natychmiast, jak tylko mogli sobie na to pozwolić.

Myśl czuje wstręt do myślenia o nieszczęściu tak, jak żywe ciało czuje wstręt do śmierci. Dobrowolna ofiara jelenia, który zbliża się krok za krokiem do sfory psów, aby stać się ich łupem, jest możliwa mniej więcej w tym samym stopniu, co akt uwagi skierowany ku bliźniemu i realnemu nieszczęściu ze strony umysłu, który może się od tego uchylić.

To, co jest niezbędne dla dobra, jest niemożliwe w porządku przyrodzonym *(par nature)*, natomiast jest zawsze możliwe w sposób nadprzyrodzony.

*

Dobro nadprzyrodzone nie jest uzupełnieniem dobra przyrodzonego — tak jak chciano by nas, zgodnie z Arystotelesem, przekonać, dla naszej większej wygody. Byłoby przyjemnie, gdyby tak było, ale tak nie jest. We wszystkich palących problemach ludzkiego istnienia możemy wybierać tylko między dobrem nadprzyrodzonym i złem.

Wkładanie w usta nieszczęśliwych słów, które należą do sfery wartości pośrednich, takich jak demokracja, prawo *(droit)* czy osoba jest prezentem, który nie może im przysporzyć żadnego dobra, a czyni im w sposób nieunikniony wiele zła. Pojęcia te nie mieszczą się w niebie, są zawieszone w powietrzu i przez to są nawet niezdolne do tego, aby wgryźć się w ziemię.

Tylko spływające nieustannie z nieba światło dostarcza drzewu energii, która zapuszcza głęboko w ziemi swe potężne korzenie. Drzewo jest w gruncie rzeczy zakorzenione w niebie.

Tylko to, co przychodzi z nieba, może rzeczywiście wycisnąć swe znamię na ziemi.

Jeżeli chcemy nieszczęśliwych skutecznie uzbroić, trzeba im kłaść w usta jedynie te słowa, których właściwym miejscem jest niebo a właściwie miejsce ponad niebem, w innym świecie. Nie trzeba się lękać, że jest to niemożliwe. Nieszczęście przygotowuje duszę do tego, żeby chciwie te słowa chwytała i piła wszystko, co stamtąd przychodzi. To nie konsumenci a dostawcy nie stają na wysokości zadania przy tego rodzaju produktach.

Kryterium wyboru słów jest łatwe do rozpoznania i użycia. Nieszczęśliwi, pogrążeni przez zło, pragną dobra. Trzeba im dawać tylko słowa, które wyrażają wyłącznie dobro, dobro w stanie czystym. Rozróżnienie jest łatwe. Słowa, które mogłyby się łączyć z czymkolwiek co może oznaczać zło, są wobec czystego dobra czymś obcym. Powiedzenie: „On wysuwa naprzód swoją osobę" wyraża naganę. Osoba jest więc wobec dobra czymś obcym. Można mówić o nadużyciu demokracji. Demokracja jest więc wobec dobra czymś obcym. Posiadanie prawa *(droit)* implikuje możliwość zrobienia z niego dobrego lub złego użytku. Prawo jest więc wobec dobra czymś obcym. Przeciwnie wykonanie jakiejś powinności jest dobrem zawsze i wszędzie.

Kiedy chodzi o pragnienia nieszczęśliwych, po to, aby być pewnym, że mówi się to, co trzeba, wystarczy ograniczyć się do słów i zdań, które zawsze, wszędzie i w każdych okolicznościach wyrażają jedynie dobro.

Jest to jedna z dwóch usług, które jedynie można im świadczyć przy pomocy słów. Druga polega na znalezieniu słów, które wyrażają prawdę o ich nieszczęściu; które niezależnie od zewnętrznych okoliczności dają odczuć krzyk, rozlegający się zawsze pośród milczenia. „Dlaczego się mnie krzywdzi?."

Nie powinni w tym liczyć na ludzi utalentowanych, na osobistości, znakomitości ani nawet na geniuszów w tym sensie, w jakim zwykle używa się słowa geniusz, którego treść miesza się z treścią słowa talent. Mogą liczyć tylko na geniuszów najwyższego rzędu: na poetę *Iliady*, na Ajschylosa, Sofoklesa, Szekspira, takiego jaki był, gdy pisał *Leara*, na Racine'a, takiego jaki był, gdy pisał *Fedrę*. Nie daje to liczby zbyt wielkiej.

Istnieje wszakże bardzo wiele istot ludzkich, źle lub przeciętnie wyposażonych przez naturę, które wydają się być czymś nieskończenie gorszym nie tylko od Homera, Ajschylosa, Sofoklesa i Racine'a, ale także od Wergiliusza, Corneille'a i W. Hugo; a jednak żyją one w królestwie wartości bezosobowych, do którego ostatni trzej nie dotarli.

Wiejski głupek w dosłownym tego słowa znaczeniu, który rzeczywiście kocha prawdę, chociażby nigdy nie wydał z siebie nic poza bełkotem, znajduje się w zakresie myśli nieskończenie wyżej od Arystotelesa. Jest nieskończenie bliżej Platona, niż to kiedykolwiek zdarzyło się Arystotelesowi. Ma w sobie coś z geniusza, podczas gdy Arystotelesa określać można tylko słowem talent. Gdyby jakaś wróżka zaproponowała mu zamienić swój los na analogiczne Arystotelesowi przeznaczenie, mądrością z jego strony byłoby odrzucenie tego bez wahania. Ale on o tym nie wie. Nikt mu o tym nie mówi. Wszyscy mówią mu co innego. Trzeba mu to powiedzieć. Trzeba dodawać odwagi głupkom, ludziom bez talentu, ludziom o talentach miernych lub niewiele tylko większych od przeciętnej, którzy mają w sobie coś z geniusza. Nie ma obawy, że wbijemy ich w pychę. Miłości prawdy zawsze towarzyszy pokora. Prawdziwy geniusz to nic innego jak tylko nadprzyrodzona cnota pokory w dziedzinie myśli.

I zamiast pobudzać rozkwit talentów, tak jak to proponowano w 1789 roku, trzeba z szacunkiem, pieczołowicie i czule czuwać nad rozwojem geniuszu. Tylko bowiem bohaterowie rzeczywiście czyści, święci i geniusze mogą być pomocą dla nieszczęśliwych. Jeżeli porównujemy te dwa rodzaje ludzi, to ludzie utalentowani, inteligentni, z charakterem, z silną osobowością tworzą przesłonę i zatrzymują sobą ratunek. Nie należy czynić nic złego przesłonie, ale trzeba ją ostrożnie odstawić na bok starając się o to, aby jak najmniej się spostrzegła. Trzeba zaś przełamać dużo bardziej niebezpieczną przesłonę, jaką tworzy zbiorowość, a to znosząc w naszych instytucjach i obyczajach wszystko, z czym wiąże się jakakolwiek zacieśniona stronniczość lekceważąca tak prawdę, jak i głos nieszczęścia.

*

Istnieje naturalne przymierze między prawdą i nieszczęściem, ponieważ i prawda i nieszczęście błagają niemo, skazane od wieków na to, by stać przed nami bez głosu. Tak jak włóczęga oskarżony o kradzież marchwi z pola stoi przed sędzią, który rozsiadłszy się wygodnie zaczyna wytwornie zadawać mu pytania, robić komentarze i żarty, podczas gdy tamten nie jest nawet w stanie wyjąkać odpowiedzi, w podobny sposób staje prawda przed inteligencją zajętą wytwornym szeregowaniem swych poglądów.

Język jest zawsze tym, co formułuje poglądy, nawet u człowieka, który na pozór milczy. Naturalna zdolność zwana inteligencją zależy od poglądów i języka. Mowa wyraża relacje, a wyraża ich mało, ponieważ rozwija się w czasie. Jeżeli język jest pogmatwany, niewyraźny, mało ścisły, nieuporządkowany, jeżeli umysł, który go używa lub który go słucha, ma słabą zdolność do utrzymania jakiejś myśli w świadomości, wówczas język nie posiada żadnej lub prawie żadnej rzeczywistej zawartości relacji. Jeżeli jest doskonale jasny, przejrzysty, ścisły i uporządkowany, jeżeli kieruje się do umysłu zdolnego po pojęciu jakiejś myśli do zachowania jej w czasie pojmowania innej myśli, do zachowania tych dwóch myśli podczas pojmowania trzeciej itd.; w tych przypadkach język może być względnie bogaty w stosunki odniesienia. Ale jak każde, tak i to względne bogactwo jest straszną nędzą w porównaniu z dokładnością, której jedynie warto pragnąć.

Nawet starając się jak najlepiej, umysł zamknięty w języku pozostaje w więzieniu. Ogranicza go ilość relacji, które słowa są w stanie przekazać do umysłu w tym samym czasie.

Myśli zawierające większe kombinacje liczby odniesień są mu niedostępne, są one poza językiem, nie mogą zostać sformułowane, chociażby każda z tworzących je relacji była możliwa do wyrażenia przy pomocy najbardziej precyzyjnych słów. Umysł porusza się więc w zamkniętej przestrzeni częściowej prawdy (która może być zresztą większa lub mniejsza) i nie może nawet spojrzeć na to, co jest na zewnątrz.

Jeżeli zniewolony umysł nie wie o własnej niewoli, żyje w błędzie. Jeżeli ją spostrzegł — chociażby w ułamku sekundy — to stara się o tym zapomnieć, żeby nie cierpieć; przebywa w kłamstwie. Ludzie o inteligencji niezwykle błyskotliwej mogą urodzić się, żyć i umrzeć pozostając w błędzie i w kłamstwie. I przez to właśnie inteligencja nie jest ani dobrem, ani nawet czymś korzystnym. Różnica między ludźmi mniej lub więcej inteligentnymi odpowiada różnicy między przestępcami skazanymi dożywotnio na celę wiezienną, którzy mają mniejsze lub większe cele. Człowiek inteligentny i dumny ze swej inteligencji przypomina skazańca, który byłby dumny z tego, że otrzymał dużą celę.

Umysł, który odczuwa swoją niewolę, chciałby ją przed samym sobą zataić. Jeżeli się jednak brzydzi kłamstwem — to tego nie zrobi. Człowiek będzie musiał wówczas wiele wycierpieć. Będzie aż do omdlenia bił głową w mur; kiedy się ocknie, będzie patrzał na ten mur ze strachem, potem pewnego dnia zacznie znowu i znowu zemdleje; i tak dalej; bez końca, bez żadnej nadziei. Pewnego dnia obudzi się po drugiej stronie muru.

Być może pozostaje jeszcze w niewoli — tyle tylko, że jest już przestronniej. Ale cóż to ma za znaczenie. Posiada odtąd klucz, tajemnicę obalania murów, znajduje się już poza tym, co ludzie nazywają inteligencją, jest tam, gdzie zaczyna się mądrość.

Każdy umysł zamknięty w ramach języka jest zdolny jedynie do posiadania poglądów. Każdy umysł, który stał się zdolny do chwytania myśli niewyrażalnych z powodu wielości zachodzących w nich związków, mimo to jest ściślejszy i jaśniejszy od tego, co wyraża najbardziej precyzyjny język; każdy umysł, który do tego dojdzie, już przebywa w prawdzie. Posiada pewność i wiarę bez cienia wątpliwości. I nie jest rzeczą ważną, czy na początku miał dużo czy też mało inteligencji, czy miał celę wąską czy szeroką. Liczy się tylko to, że doszedłszy do kresu własnej inteligencji, jakakolwiek by ona była, wyszedł poza nią. Wiejski głupek jest równie bliski prawdy, co cudowne dziecko. Tylko mur dzieli obydwoje od prawdy. Nie wchodzi się w prawdę bez przejścia przez swoje własne unicestwienie, bez długiego stanu skrajnego i całkowitego upokorzenia.

Ta sama przeszkoda staje na drodze poznania nieszczęścia. I tak jak prawda jest czymś innym niż poglądy, nieszczęście jest czymś innym niż cierpienie. Nieszczęście jest mechanizmem miażdżącym duszę; człowiek dotknięty nieszczęściem jest jak robotnik, który się dostał w tryby maszyny. Jest wówczas tylko czymś rozdartym i ociekającym krwią.

Stopień i natura cierpienia, z którego w gruncie rzeczy nieszczęście się składa, różnią się bardzo w zależności od ludzkich istot. Zależy to zwłaszcza od ilości energii życiowej posiadanej na początku i postawy przyjętej wobec cierpienia.

Myśl ludzka nie może uznać rzeczywistości nieszczęścia. Jeżeli ktokolwiek uzna rzeczywistość nieszczęścia, powinien sobie powiedzieć: zbieg okoliczności, na który nie mam wpływu, może mnie pozbawić czegokolwiek w każdej chwili, wliczając w to wszystko, co jest aż tak bardzo moje, że traktowane jest przeze mnie jak część mnie samego. Nie ma we mnie nic takiego, czego nie mógłbym stracić. Przypadek może w każdej chwili obalić to, czym jestem, i wstawić na to miejsce coś nikczemnego i godnego pogardy.

Myślenie o tym całą duszą jest doznaniem nicości. Jest to stan skrajnego i całkowitego upokorzenia, które stanowi także warunek przejścia do prawdy. Jest to śmierć duszy. Dlatego też właśnie obraz nagiego nieszczęścia powoduje w duszy taki sam odruch, jaki wywołuje w ciele bliskość śmierci.

Myślimy o zmarłych z pietyzmem, kiedy wywołujemy ich naszą myślą, gdy idziemy na ich groby, lub gdy patrzymy, jak leżą przyzwoicie ułożeni na łóżkach. Ale widok niektórych trupów, które wyglądają czasem jak gdyby były porzucone na polu bitwy i robią wrażenie zarówno ponure, jak groteskowe, budzi zgrozę. Śmierć ukazuje się wówczas naga, nieodziana i ciało przejmuje dreszcz.

Gdy na skutek materialnego lub moralnego dystansu widzimy nieszczęście tylko w sposób nieokreślony i niewyraźny i nie odróżniamy go od zwykłego cierpienia, wówczas wywołuje ono w duszach szlachetnych tkliwą litość. Kiedy jednak gdziekolwiek, jakimkolwiek zbiegiem okoliczności nagle ukazuje się nam nago, jako coś co niszczy, jako okaleczenie, lub trąd duszy, drżymy i cofamy się. A sami nieszczęśliwi doznają identycznego uczucia zgrozy wobec siebie samych.

Słuchać kogoś — to w czasie, gdy on mówi, zająć jego miejsce. Zająć miejsce istoty, której dusza jest okaleczona przez nieszczęście lub nim zagrożona, oznacza unicestwienie własnej duszy. Jest to trudniejsze niż samobójstwo dla szczęśliwego dziecka. To dlatego właśnie nieszczęśliwi nie są słuchani. Czują się tak, jak ktoś, komu ucięto język, a który czasem o tym zapomina. Poruszają wargami, a żaden dźwięk nie dochodzi do naszych uszu. Sami są nagle porażeni niemożnością używania swego języka, ponieważ są pewni, że nie będą usłyszeni.

Właśnie dlatego nie ma żadnej nadziei dla włóczęgi, który staje przed sędzią. Jeżeli w jego bełkocie wyjdzie coś rozdzierającego, co przeszywa duszę — to nie usłyszy tego ani sędzia, ani widzowie. Jest to krzyk niemy. Nieszczęśliwi są także prawie zawsze tak samo głusi wobec siebie samych. I każdy człowiek nieszczęśliwy pod przymusem ogólnej obojętności próbuje przez kłamstwo lub popadanie w stan nieświadomości stać się głuchym dla siebie samego.

Tylko nadprzyrodzone działanie łaski sprawia, że dusza przez unicestwianie siebie samej dochodzi do miejsca, gdzie zdobywa się jedyny rodzaj uwagi, który pozwala na to, aby stanąć z nią czujnie wobec prawdy i nieszczęścia. Dla obu tych spraw jest to ta sama uwaga: intensywna, czysta, nieruchoma, bezinteresowna i szlachetna. Ta uwaga — to miłość.

*

Kiedy duch sprawiedliwości i prawdy panuje w człowieku, wówczas, odwiecznym zrządzeniem Opatrzności, wszystko, co w jakiejkolwiek dziedzinie on wytwarza, obleczone jest blaskiem piękna.

Piękno jest tu na ziemi największą tajemnicą. Jest to coś uderzającego, co pobudza naszą uwagę, ale nie dostarcza jej niczego, żeby trwała. Piękno zawsze obiecuje i nigdy nic nie daje; wywołuje głód, ale nie zawiera w sobie pożywienia dla tej części duszy, która potrzebuje się nasycić tu na ziemi; może żywić tylko tę część duszy, która patrzy. Wywołuje pragnienie i daje jasno odczuć, że nie ma w sobie nic, czego można by pragnąć, bo zależy nam przede wszystkim na tym, aby się w nim nic nie zmieniło. Jeżeli nie szukamy wybiegów, żeby wyrwać się z rozkosznego udręczenia, które nam narzuca, pragnienie przekształca się powoli w miłość i zaczyna rodzić się zdolność do bezinteresownej i czystej uwagi.

O ile nieszczęście jest czymś ohydnym, o tyle wyrażenie nieszczęścia w sposób prawdziwy jest w najwyższym stopniu piękne. Można dać na to przykłady nawet z ostatnich stuleci: *Fedrę*, *Szkołę żon*, *Leara*, poematy Villona, ale jeszcze lepsze są tragedie Ajschylosa i Sofoklesa; a jeszcze lepsze od nich: *Iliada*, *Księga Hioba*, i niektóre poematy ludowe; wreszcie jeszcze lepszym przykładem jest opis Męki w Ewangeliach. Duch sprawiedliwości i miłości nawet nad nieszczęściem rozpościera swym światłem blask piękna i tylko on pozwala myśli ludzkiej patrzeć na nieszczęście i odtwarzać je takim, jakie jest.

Za każdym razem, gdy ułamek niewyrażalnej prawdy przechodzi w słowa, które nie mogąc wprawdzie objąć inspirującej je prawdy, mają z nią jednak przez swój układ związek tak doskonały, że stanowią oparcie dla każdego spragnionego prawdy umysłu, za każdym razem, gdy tak jest, blask piękna ogarnia te słowa.

Wszystko, co wynika z czystej miłości, jest rozświetlone blaskiem piękna.

Wewnątrz celi, w której każda myśl ludzka jest na początku więziona, piękno jest odczuwalne, chociaż bardzo niejasno i mieszając się z wieloma imitacjami. Prawda i sprawiedliwość o uciętym języku nie mogą mieć — poza pięknem — nadziei na żaden inny ratunek. Piękno także nie ma języka, nie przemawia, nie mówi nic. Ma jednak głos, żeby wołać. Wzywa i ukazuje sprawiedliwość i prawdę, które głosu nie mają. Tak jak pies, który ujada, żeby sprowadzić ludzi do swego pana leżącego w śniegu bez znaku życia.

Sprawiedliwość, prawda, piękno są siostrami i sojuszniczkami. Mając trzy tak piękne słowa nie trzeba szukać innych.

*

Sprawiedliwość polega na czuwaniu, aby ludziom nie czyniono zła. Istocie ludzkiej czynione jest zło wtedy, gdy wewnętrznie woła: „Dlaczego się mnie krzywdzi?" Często, gdy próbuje zdać sobie sprawę, na czym ono polega, kto i dlaczego jej to zło wyrządza — myli się. Ale sam głos jest nieomylny.

Inny, tak często słyszany głos: „Dlaczego inny ma więcej ode mnie?" odnosi się do prawa. Trzeba nauczyć się rozróżniać te dwa głosy i drugi z nich, jak tylko można, z możliwie najmniejszym przymusem, uciszać. Można przy tym posługiwać się kodeksem, trybunałami i policją. Po to, aby kształtować umysły zdolne do rozwiązywania problemów w tej dziedzinie, wystarczą szkoły prawnicze.

Jednakże głos: „Dlaczego się mnie krzywdzi?" stawia problemy zupełnie odmienne, do których rozwiązania niezbędny jest duch prawdy, sprawiedliwości i miłości.

W każdej ludzkiej duszy narasta nieustannie prośba, żeby nie czynić jej zła. Prośbę tę kieruje do Boga tekst „Ojcze nasz". Ale Bóg może chronić od zła tylko przeznaczoną wieczności część duszy, która zetknęła się z nim w sposób rzeczywisty i bezpośredni. Pozostałe części duszy i dusza jako całość u kogokolwiek, komu nie danym było rzeczywiście i bezpośrednio zetknąć się z Bogiem, pozostawione są woli ludzi i grze przypadkowych okoliczności.

Tak więc jest rzeczą ludzi, aby czuwali nad tym, by ludziom nie działa się krzywda. W kogoś krzywdzonego wdziera się zło; nie tylko ból, cierpienie, ale sama okropność zła. Tak jak ludzie mogą sobie przekazywać dobro, tak też mogą również przekazywać sobie zło. Można przekazać istocie ludzkiej zło przez pochlebstwo, można przez zapewnienie jej dobrobytu lub przyjemności: ale najczęściej ludzie przekazują innym zło wyrządzając im krzywdę.

Mimo to jednak odwieczna Mądrość nie porzuca duszy ludzkiej zupełnie na łaskę i niełaskę biegu wydarzeń i woli ludzi. Zło wyrządzone istocie ludzkiej z zewnątrz w postaci rany rozdrażnia pragnienie dobra i wywołuje przez to samoczynnie możliwość leczenia. Jeżeli rana jest głęboka, upragnione dobro jest dobrem doskonale czystym. Część duszy, która pyta: „Dlaczego się mnie krzywdzi?" jest częścią głęboką, która w każdej istocie ludzkiej, nawet najbardziej skażonej, pozostała od najwcześniejszego dzieciństwa zupełnie nienaruszona i doskonale niewinna.

Zabezpieczenie sprawiedliwości, ochrona ludzi przed wszelkim złem — to przede wszystkim niedopuszczenie do czynienia im krzywdy. Dla tych, którym krzywda została wyrządzona, oznacza to usunięcie jej materialnych skutków i zapewnienie ofierze takiej sytuacji, w której rana, jeżeli nie jest zbyt głęboka, mogłaby być wyleczona w sposób naturalny przez same dobre warunki. Ale

dla tych, u których rana rozdarła całą duszę, chodzi ponadto i przede wszystkim o ugaszenie pragnienia przez danie im do picia doskonale czystego dobra.

Może zaistnieć powinność wyrządzenia zła, aby wywołać to pragnienie i aby z kolei móc je zaspokoić. To na tym właśnie polega kara. Ci, co wyobcowali się z dobra tak dalece, że usiłują szerzyć zło wokół siebie, mogą być reintegrowani z dobrem tylko przez nałożenie na nich zła. Trzeba im zło narzucić tak, aby głęboko w nich odezwał się zupełnie niewinny głos, który mówi ze zdumieniem: „Dlaczego się mnie krzywdzi?" Ta niewinna część duszy przestępcy powinna otrzymać pokarm i powinna wzrastać dopóty, aż stanie się sama wewnętrznym sądem duszy, by sądzić minione zbrodnie, by je potępiać i z kolei by z pomocą łaski je przebaczać. Działanie kary jest wówczas skończone; winny jest zreintegrowany z dobrem i powinien być publicznie i uroczyście reintegrowany ze społecznością.

Kara nie jest niczym innym. Nawet najwyższy jej wymiar, mimo że wyklucza reintegrację ze społecznością w sensie dosłownym, nie powinien być czymś innym. Kara jest wyłącznie sposobem postępowania dla dostarczenia czystego dobra ludziom, którzy go nie pragną; sztuka karania jest sztuką rozbudzania u przestępców pragnienia czystego dobra przy pomocy bólu lub nawet przy pomocy śmierci.

*

Jednakże myśmy zupełnie zatracili nawet samo pojęcie kary. Nie wiemy już, że polega ona na dostarczaniu dobra. Dla nas zatrzymuje się ona na zadaniu zła. Dlatego też istnieje jedna i tylko jedna rzecz we współczesnym społeczeństwie, która jest jeszcze bardziej ohydna niż zbrodnia; jest nią sprawiedliwość represyjna.

Uczynienie z idei sprawiedliwości represyjnej głównej pobudki w wysiłku wojennym lub rewolucyjnym jest bardziej niebezpieczne, niż to sobie można wyobrazić. Użycie strachu dla zmniejszenia przestępczości ludzi podłych jest konieczne; ale czynienie ze sprawiedliwości represyjnej, tak jak ją dziś przy naszej głupocie pojmujemy, pobudki do bohaterstwa — jest rzeczą straszną.

Za każdym razem, gdy człowiek dzisiejszy mówi o karze, o karaniu, o odpłacie, o sprawiedliwości w sensie karnym, chodzi tylko o najniższy rodzaj zemsty.

Ten skarb cierpienia i gwałtownej śmierci, który wziął sobie Chrystus i który ofiarowuje tak często tym, których kocha, wykorzystujemy tak rzadko i rzucamy go istotom w naszych oczach

najbardziej nikczemnym wiedząc, że nie zrobią z niego żadnego użytku, a także nie mając zamiaru pomóc im w zrobieniu z niego użytku.

Przestępcom — prawdziwą karę; nieszczęśliwym, którym nieszczęście wgryzło się głęboko w duszę — pomoc, która ich doprowadzi do ugaszenia ich pragnienia przy nadprzyrodzonym źródle; wszystkim innym — trochę dobrobytu, dużo piękna, ochronę przed tymi, którzy by im wyrządzili krzywdę; wszędzie — ścisłe ograniczenie zgiełku kłamstw, propagandy i subiektywnych poglądów; wprowadzenie milczenia, w którym prawda mogłaby kiełkować i dojrzewać; to właśnie należne jest ludziom.

Aby to ludziom zapewnić, można liczyć tylko na istoty, które przeszły już na drugą stronę pewnej granicy. Powie się, że są zbyt nieliczne. Prawdopodobnie występują rzadko, nie można ich wszakże zliczyć; większość pozostaje w ukryciu. Czyste dobro — czy to w każdej duszy, czy to w całym społeczeństwie — zesłane jest z nieba tu na ziemię jedynie w ilościach niedostrzegalnych. „Ziarno gorczyczne jest najmniejsze z wszelkiego nasienia." Prozerpina zjadła tylko jedno ziarnko granatu. Perła zakopana głęboko w ziemi jest niedostrzegalna. Nie dostrzega się też kwasu dodanego do mąki.

Ale tak jak katalizatory i bakterie, których przykładem w reakcjach chemicznych jest kwas, tak samo w sprawach ludzkich niedostrzegalne ziarna czystego dobra działają w sposób decydujący samą swoją obecnością, jeżeli zasiane są tam, gdzie trzeba.

Jak je siać tam, gdzie trzeba?

Dokonano by wiele, gdyby między ludźmi mającymi za zadanie ukazywanie społeczeństwu spraw godnych pochwały, podziwu, nadziei, szukania, żądania, choćby kilku tylko w sercach postanowiło gardzić bezwzględnie i bez wyjątku wszystkim, co nie jest czystym dobrem, doskonałością, prawdą, sprawiedliwością, miłością.

Dokonano by jeszcze więcej, jeżeliby większość tych, którzy mają dziś w swoich rękach ułamki autorytetu duchowego, poczuwała się do powinności, by ludzkim aspiracjom proponować wyłącznie dobro rzeczywiste i zupełnie czyste.

*

Kiedy mówimy o potędze słów, chodzi zawsze o potęgę złudy i błędu. Ale na skutek zrządzenia Opatrzności są pewne słowa, które jeśli się z nich robi dobry użytek, mają zdolność oświecania i wznoszenia ku dobru. Są to słowa, którym odpowiada absolutna i niedościgła dla nas doskonałość. Zdolność oświecania i pociąga-

nia w górę zawiera się w nich samych, w słowach jako takich, a nie w jakiejkolwiek koncepcji. Uczynienie z nich dobrego użytku wymaga bowiem przede wszystkim nie odnoszenia ich do jakiejkolwiek koncepcji. To, co wyrażają, jest nie do pojęcia. Słowami tymi są: Bóg i prawda. Są nimi także: sprawiedliwość, miłość, dobro.

Używanie takich słów jest niebezpieczne. Użycie ich jest średniowieczną próbą ognia czy wody. Po to, żeby ich można było użyć w sposób uprawniony, nie należy zamykać ich w żadnej ludzkiej koncepcji, a równocześnie należy z nimi wiązać pomysły i poczynania bezpośrednio i wyłącznie inspirowane ich własnym światłem. W przeciwnym razie zostają one szybko uznane przez wszystkich za kłamstwa.

Nie są to wygodni towarzysze. Takie słowa jak prawo *(droit)*, demokracja i osoba są bardziej wygodne. Z tego też tytułu tym, którzy, nawet w dobrej wierze, przyjmują na siebie funkcje publiczne, wydają się być lepsze. Znaczenie funkcji publicznych polega wyłącznie na możliwości czynienia ludziom dobra i ci, co je przyjmują w dobrej wierze, chcą rozciągać dobro na swych współczesnych; ale na ogół popełniają błąd, bo wierzą, że mogą je najpierw sami kupić po zniżonej cenie.

Słowa ze sfery pośredniej, prawo, demokracja, osoba — nadają się do użycia w swojej sferze, sferze instytucji pośrednich. Inspiracja, z której wszystkie instytucje się wywodzą i której są jakby rzutowaniem, wymaga innego języka. Podporządkowanie osoby zbiorowości jest z natury rzeczy takie samo jak na wadze podporządkowanie grama kilogramowi. Jednakże na szali może się zdarzyć, że kilogram ustąpi gramowi. Wystarczy, gdy jedno z jej ramion będzie tysiąc razy dłuższe niż drugie. Prawo równowagi jest najwyższą władzą nad nierównościami odważników. Ale nigdy mniejszy ciężar nie przeważy większego bez wzajemnego stosunku, w którym by prawo równowagi się skrystalizowało.

Podobnie i osoba może być chroniona przed zbiorowością i pewną siebie demokracją tylko przez krystalizacje w życiu publicznym najwyższego dobra, które jest bezosobowe i nie ma związku z żadną formą polityczną.

Słowo osoba jest, co prawda, często stosowane wobec Boga, ale we fragmencie, gdzie Chrystus proponuje ludziom za wzór doskonałości, który winni naśladować, samego Boga, nie daje tylko obrazu osoby, ale przede wszystkim daje obraz bezosobowego porządku: „Abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiesiech, który sprawia, że słońce jego wschodzi nad dobrymi i złymi a deszczem zrasza sprawiedliwych i nieprawych".

Ten bezosobowy i boski porządek wszechświata ma na swoje podobieństwo wśród nas: sprawiedliwość, prawdę, piękno. Godną inspiracją dla ludzi, którzy godzą się umrzeć,[3] nie może być nic, co byłoby pośledniejsze od tych rzeczy.

Ponad instytucjami przeznaczonymi do ochrony prawa, osób i swobód demokratycznych trzeba wynaleźć inne instytucje, przeznaczone do rozpoznawania i usuwania wszystkiego, co we współczesnym życiu przygniata duszę ciężarem niesprawiedliwości, kłamstwa i brzydoty.

Trzeba je wynaleźć, ponieważ są nieznane, a nie można wątpić, że są niezbędne.

Simone Weil
tłum. A. W.

Powyższy esej Simone Weil ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „La Table Ronde" (nr 36, grudzień 1950), pt. „La personnalité humaine, le juste et l'injuste". *Autorka napisała go w ostatnim okresie swego życia, podczas wojny (zmarła w r. 1943). Tłumaczenia dokonano wg tekstu zamieszczonego w książce* „Ecrits de Londres, et les dernières lettres *(Paris 1957, Gallimard), gdzie esej nosi tytuł* „La personne et le sacré". *Publikujemy go z niewielkimi skrótami.* (przyp. red.).

PIERRE HENRI SIMON O SIMONE WEIL

Jeżeli ktokolwiek w naszym stuleciu, obfitującym w dusze wyjątkowe oddał się heroicznemu zdobywaniu szczytów ducha, to ta młoda dziewczyna o inteligencji olśniewającej i logice prawie monstrualnej — matematyk i filozof — pewnego pięknego dnia zstępująca ze swej katedry profesorskiej, aby podzielić twarde życie robotników; potem ochotniczka hiszpańskiej armii republikańskiej walczącej z Franco; potem żołnierz Ruchu Oporu we Francji wydanej Hitlerowi; robotnica rolna w Prowansji; dobrowolna wygnanka w Stanach Zjednoczonych i w Anglii, gdzie umiera w trzydziestym czwartym roku życia. A gdzież dziwniejszy patos niż w przeznaczeniu tej Żydówki niewierzącej, żarliwej uczennicy Alaina, która zbliży się do Ewangelii okólną drogą poprzez wyżyny kultury greckiej, spotka

[3] Esej był pisany z myślą o walczących „wolnych Francuzach" (przyp. tłum.).

Chrystusa, da mu swoją miłość i swoją wiarę, odmówi jednak wejścia do Kościoła, wybierając śmierć w radości najzupełniejszego opuszczenia, bez sakramentów, bez innej pomocy, jak dobrowolne włączenie się w Mękę Krzyża? Nie trudno wskazać czytelnikowi na intensywność duchową tego rodzaju przygody, trudniej — w tej mierze, w jakiej wspiera się ona na doświadczeniu intelektualnym, kulturze, refleksji filozoficznej, otwiera się na perspektywy etyczne i polityczne — pozyskać zrozumienie i zgodę czytelnika, czy przekonać go do tego życia jako do pewnego rodzaju wzoru. Bo nie podobna ukryć ani tego, co w samej osobowości Simone Weil oszałamia i zbija z tropu, ani owych zawrotnych zakosów, jakimi wspinała się ku Bogu „jej biedna miłość"...

Wierzyć w bóstwo Chrystusa i w świętość Jego Kościoła, a pozostawać przed progiem przez nieubłagany skrupuł czystości i odmowę wygody duchowej, która mogłaby stanąć jako przegroda pomiędzy duszą a Bogiem, tego rodzaju problem niewątpliwie wykracza poza domenę krytyki literackiej i jedynie teolog mógłby go zgłębiać. Aby pozostać na planie psychologii, stwierdźmy, że tę wyjątkową drogę duchową wyjaśnia w pewnym stopniu fakt, że Simone Weil z natury, a może także pod wpływem myśli Alaina zbyt osobiście interpretowanej, rozumuje kategoriami skrajnego dualizmu, gdzie wszystkie szanse dobra i cała wartość człowieka znajdują się po stronie ducha otwartego na transcendencję i na wieczność, a wszystko co cielesne, socjalne, historyczne „ciąży w dół" a nawet jest wprost znakiem i narzędziem zła. „Inteligentna młoda dziewczyna, po której widać, że we własnym samopoczuciu jest ponad historią", powiedział o niej z zaskakującą przenikliwością jej nauczyciel z liceum Henryka IV. Jeśli ta Żydówka okazuje się tak surowa dla Izraela, że aż wymawia mu zatratę Objawienia, to dlatego, że naród wybrany przez Boga zapragnął być narodem historycznym, mieć wodzów, sędziów, królów, wojsko, rolę i chwałę doczesną. Jeśli ta wojująca rewolucjonistka nie nagięła się nigdy do dyscypliny żadnej partii, to dlatego, że jej zdaniem, rewolucja zdążająca do dyktatury proletariatu chce przerzucić siłę na stronę słabych, a gdy to nastąpi, zniknie z niej sprawiedliwość, bo sprawiedliwość jest nieuchronnie „zbiegiem z obozu zwycięzców", nie może świecić na ziemi inaczej jak w słabości i upokorzeniu. Ten sam poryw mistycznego anarchizmu był przyczyną odrazy, jaką w Si-

monie Weil budziło wszystko, co w historii przybiera formy instytucjonalne, czy to będzie Kościół, czy Państwo.

Nawet jej humanizm, przez tę samą bezkompromisowość, nacechowany jest nieufnością względem bytu osobowego. Wszystko, co człowiek Simone Weil czyni, by stać się czymś, lub się za coś uważać, być kimś, kto ma myśli, namiętności, charakter i nabywa przez to prawo do mówienia „ja" — wszystko to zdrada czystości duchowej na rzecz takiej czy innej idolatrii: indywidualistycznej czy kolektywnej, i oddzielanie się od Boga. „Dla szkła jedyną doskonałością jest absolutna przejrzystość. Dla istoty ludzkiej nie ma nic lepszego jak być nicością". Inaczej mówiąc doskonałość duchowa człowieka polega na osiągnięciu — dzięki ascetycznej abdykacji z własnego ja — tej czystej przejrzystości, przez którą prześwieca blask prawdziwego absolutu, będącego miłością i sprawiedliwością. Taki pogląd grozi dwiema niebezpiecznymi konsekwencjami. W porządku czynów skłania do radykalnego pesymizmu historycznego, który dewaluuje cnotę męstwa, podtrzymuje mistykę klęski i w samym nawet życiu upatruje pewnego rodzaju klątwę. A w porządku duchowym zakłóca tę równowagę, jaką chrystianizm osiągnął między wyrzeczeniem się egoizmu a ufnością człowieka w jego egzystencję i zbawienie osobowe — na korzyść mistyk wschodnich, głoszących unicestwienie i ucieczkę.

To, co napisałem, jest zresztą wielkim uproszczeniem. Potrzeba bardzo cieniowanej analizy, by ukazać jak szczęśliwe niekonsekwencje uczyniły z tej wyznawczyni Platona, być może dotkniętej gnozą, i która mogła była popaść w jakąś formę nowoczesnego kwietyzmu — kobietę czynu, walki i miłości, robotnicę i bojowniczkę; a zwłaszcza dostrzec, że u niej, podobnie jak i u Pascala, to co przekracza miarę złotego środka i sięga po heroizm skrajności, przyszło w porę jako lekarstwo na schorzenia naszego czasu: na „ducha ospałości, ducha gwałtu i pychy, tchórzostwa, bałwochwalstwa wojującego lub ukrytego, zamkniętego w sobie egoizmu i owczego pędu..."

tłum. *hm*

„OSOBA LUDZKA I TO CO ŚWIĘTE"

Ta nota nie ma być polemiką z Simone Weil. Chodzi raczej o zwrócenie uwagi na sprawy, które w opublikowanym powyżej szkicu rodzą trudności. Wyjaśnienia domaga się przede wszystkim pojęcie podstawowe — o s o b a. Simone Weil nie chodzi o dezawuowanie ludzkiej osoby. Gdy podkreśla, że nie osoba „sama" jest uświęcona, możemy się łatwo zgodzić — to nie przeczy jej godności. Ale trudność zaczyna się w momencie, kiedy usiłujemy zgłębić to, co w osobie jest bezosobowe — a mimo to najwartościowsze. I święte. Jeśli się pamięta, że świętość jest darem o s o b o w e g o Boga (pojęcie Boga bezosobowego świętego zarazem zawiera w sobie sprzeczność, tak samo jak pojęcie świętości, która nie pochodziłaby od Boga), trudno nam pojąć, jak można stanąć wobec Niego inaczej niż jako osoba. Raczej wydaje się, że „szczyt" osobowości ludzkiej „otwartej" na świętość jest równocześnie rdzeniem osobowości każdego z nas. Sytuacja przedstawia się inaczej, gdy zamiast o świętości będziemy mówić o wartości, a więc np. o sprawiedliwości, prawdzie, pięknu: wartość „sama w sobie" jest istotnie bezosobowa, jakkolwiek i ona realizowana może być chyba tylko przez to i w tym, co osobowe. Tak więc przy pojęciach świętości i wartości postawić trzeba następne znaki zapytania.

Przeciwstawiając się tzw. personalizmowi i akcentując bezosobowy charakter wartości i świętości, Simone Weil ma chyba na myśli bardzo szczególną koncepcję osoby — pojętej jak rzecznik osobistych interesów i uprawnień, własnego i egoistycznego ja. Ale tekst nie przesądza tego jednoznacznie.

Jest także wiele innych spraw, które zmuszają do krytycznego zastanowienia: samo pojęcie człowieczeństwa i jego stosunku do osobowości, koncepcja prawa, hierarchia wartości, ocena niektórych myślicieli i ich poglądów, sceptycyzm co do możliwości poprawy bytu skrzywdzonych przy zastosowaniu normalnych, naturalnych środków.

Simone Weil, z której wyborem pism czytelnik polski miał możność zetknąć się chociażby przez opublikowane w Bibliotece »Więzi« *Zakorzenienie* — jest autorką zmuszającą do myślenia, do nawiązania dialogu. Można oczywiście nie zgadzać się z sugestiami i rozwiązaniami autorki, nie można jednak pozostać wobec nich obojętnym. Na tym polega między innymi wartość jej myśli. Chodzi tylko o to, by w punkcie wyjścia dialogu wmyśleć się we właściwe intencje Simone Weil i nie podstawiać pod terminy, którymi operuje, innych treści, niż te, jakie zamierzyła.

W. S.

THOMAS MERTON

A U T O B I O G R A F I A

IX. ŚPIĄCY WULKAN

1

W CHŁODNE letnie wieczory, gdy ledwo widoczne wzgórza rysowały się na tle gwiezdnego nieba, a droga za elektrownią, pralnią i garażami stawała się ciemna i pusta, miałem zwyczaj przechadzać się w mroku i wśród zapachów polnych w kierunku wygaszonych obór. Po zachodniej stronie boiska piłki nożnej rósł mały lasek, a w nim stały dwie kapliczki: jedna małej św. Tereski, druga, w kształcie groty, Matki Boskiej z Lourdes. Ta ostatnia nie była jednak dość wyszukana, żeby być naprawdę brzydka, jak to zwykle bywają takie sztuczne groty. Miło tam było modlić się w ciemności przy szumie wiatru w wysokich wierzchołkach sosen.

Niekiedy słychać było też inne głosy: śmiechy zakonnic, kleryków, zakonników i reszty studentów letnich kursów, którzy siedzieli w domu alumnów, położonym na skraju tego lasku i oglądali filmy wyświetlane tam co czwartek wieczorem.

W te wieczory cały teren szkoły był pusty, a budynek alumnów zatłoczony. Miałem wrażenie, że jestem jedynym człowiekiem nie chodzącym patrzeć na te filmy — poza chłopcem pilnującym centralki telefonicznej dormitorium. Ten musiał już tam zostać, bo mu za to płacili.

Nawet mój przyjaciel ojciec Filoteusz, wydawca manuskryptów filozoficznych z czternastego wieku, który nauczył mnie drogi do Boga wskazanej w *Itinerarium* św. Bonawentury i z którym przestudiowałem niektóre ustępy *De Primo Principio* Dunsa Szkota — nawet on chodził na filmy w nadziei, że będzie tam Mickey Mouse. Ale gdy kończyły się komedie, zaraz wychodził. Dramaty i przygody nie wzbudzały jego zainteresowania.

Ach, ten wesoły śmiech sióstr i kleryków w starym czerwonym budynku bez drugiego pożarowego wyjścia! Przypuszczam, że należała im się jakaś mała rozrywka — przynajmniej siostry zasługiwały na nią. Zdaję sobie sprawę, że wiele z nich dostawało ciężkiego bólu głowy od moich wykładów na temat „Bibliografii i metod badawczych". Tradycyjny system uczenia metod badawczych polegał na podawaniu uczniom nazwisk i faktów i na żądaniu od nich pojawienia się na drugi dzień z kompletnym ich zidentyfikowaniem. Stawiałem im więc takie pytania: „Kto to jest Filip Sparrow?" „Który College w Oxfordzie ma w herbie pelikana?" Żeby móc na to odpowiedzieć — ja sam tylko dlatego zadawałem im te pytania, ponieważ już wiedziałem te rzeczy — musiały łamać sobie głowy nad wyszukiwaniem informacji w różnego rodzaju książkach i w ten sposób nabierały praktycznej wprawy w metodach badania. Siostry zawsze przychodziły z właściwymi odpowiedziami, chociaż niekiedy z podkrążonymi oczyma. Klerycy również przynosili trafne odpowiedzi, ale bez podkrążonych oczu, ponieważ dowiadywali się ich od sióstr. W głębi sali siedział ksiądz należący do jakiegoś nauczającego zakonu w Kanadzie, który rzadko zdobywał się na odpowiedź, nawet wziętą od sióstr. Po prostu siedział tam mierząc mnie chmurnym wejrzeniem.

Tak więc ogólnie biorąc, dobrze, że siostry mogły sobie odpocząć i pośmiać się trochę siedząc rzędem na starych, niewygodnych krzesłach i zaspokajając swoje niewinne i nieskomplikowane upodobania starannie dobranymi filmami.

Chodziłem wśród opustoszałych pól i myślałem o ich życiu — chronionym, niewinnym i bezpiecznym. Pewna liczba zakonnic była pod wieloma względami jakby dziećmi. Patrzyły na ciebie z pod różnego rodzaju czepeczków, welonów i zawojów — i czego tam nie miały na głowie — okrągłymi, poważnymi oczami — spokojnymi, jasnymi oczami małych dziewczynek. A jednak wiadomo było, że ciążyła nieraz na nich duża odpowiedzialność i wiele z tych sióstr miało za sobą ciężkie przejścia, których można się było tylko na wpół domyślać — ale to wszystko wtapiało się u nich w spokojną prostotę i rezygnację. Najwyżej można było zauważyć w najbardziej zapracowanych ślady zmęczenia — niektóre ze starszych miały też może nazbyt zaciśnięte wargi i surowy wyraz twarzy. Ale nawet i wiele z tych sióstr starszych zachowało jeszcze w spojrzeniu nie wygasłą prostotę małych dziewczynek.

Ich życie było bezpieczne, otoczone murami ładu, przyzwoitości i stałości, tak w porządku społecznym jak i religijnym. Ale mimo to wszystkie musiały ciężko pracować — o wiele ciężej, niż ich rodziny pozostające na zewnątrz w świecie. Większość sióstr spędzała długie godziny w szkole i poza tym miała jeszcze wiele in-

nych rzeczy do roboty. Mam wrażenie, że w swoich własnych zgromadzeniach musiały także gotować, prać i szorować podłogi. Ale nawet i wtedy, czy stosunkowy spokój i wygoda ich życia nie czyniły ich nieprzemakalnymi na pewne przejawy ludzkich doświadczeń i głębię ludzkiej nędzy?

Zastanawiałem się, czy zdawały sobie sprawę z pewnych stopni cierpienia i poniżenia, które czy to w ubogich ruderach przedmieść, czy na terenach objętych wojną, w dżunglach moralnych naszej epoki wołały o pomoc do Kościoła, a do nieba o pomstę za taką niesprawiedliwość. Odpowiedź brzmiałaby zapewne, że jedne z nich sobie to uświadomiały, a inne nie — ale że wszystkie, gdyby mogły, chciałyby coś na to poradzić. Niezawodnie jednak były w znacznej mierze chronione, osłaniane i odgraniczane od tej strasznej rzeczywistości, która domagała się ich pomocy i uwagi dla miłości Chrystusa.

Na jakiej podstawie miałbym siebie od nich oddzielać? Wszak byłem w tym samym położeniu. Może uświadomiałem sobie te sprawy trochę jaśniej niż inni; ale dla wszystkich nadeszła wkrótce okazja przypomnienia sobie paradoksu: tego oskarżającego nas paradoksu, że ci, co wybrali ubóstwo dla miłości Chrystusa, stają się często biednymi jedynie w sensie czysto abstrakcyjnym. Ich ubóstwo, którego celem było między innymi rzucenie ich w środowisko rzeczywistej nędzy dla zbawienia dusz, tylko oddziela ich od nędzy w bezpiecznej i hermetycznie zapieczętowanej ekonomicznej stabilizacji, pełnej komfortu i zadowolenia.

Pewnego wieczoru do tych zakonnic, do kleryków i w ogóle do zakładu św. Bonawentury, a do mnie w szczególności, przybył ktoś zesłany przez Boga właśnie w celu obudzenia nas i zwrócenia naszych oczu na to, o czym byliśmy tak skłonni zapomnieć w zabezpieczeniu i odosobnieniu naszej wiejskiej twierdzy, ukrytej wśród wzgórz Górnego Stanu.

W moim życiu wewnętrznym zajmowałem się przede wszystkim własnym zbawieniem, i niewątpliwie było to rzeczą słuszną — musiało tak być. Na nic się nie przyda człowiekowi pozyskać cały świat, jeśliby miał utracić własną duszę, a w każdym razie ktoś, kto traci własną duszę, nie jest zdolny do uczynienia wiele dla zbawienia innych, chyba że udziela im Sakramentów działających, jak się to mówi, *ex opere operato,* niezależnie od świętości tego, który jest ich szafarzem. Ale teraz stało się już konieczne, abym uświadomił sobie w większym stopniu moje obowiązki względem bliźnich wyznaczone mi przez sam fakt, że byłem człowiekiem żyjącym wśród innych ludzi, mającym udział w ich grzechach i w karach za nie, w ich nieszczęściach i w ich nadziejach. Nikt nie idzie do nieba sam i w oderwanu od innych.

Chodziłem jak zwykle o zmierzchu po boisku piłki nożnej. Dom alumnów był w pełni oświetlony. Nie był to wieczór filmów — musiał więc tam ktoś przemawiać. Nie zwróciłem wiele uwagi na listę wykładowców, których zaproszono, by przemawiali z tej platformy do sióstr i kleryków o różnych ważnych zagadnieniach. Wiedziałem, że miał przyjechać ktoś z pisma *The Catholic Worker* („Robotnik Katolicki") i że Dawid Goldstein, nawrócony Żyd i przewodniczący organizacji świeckich kazań ulicznych, został zaproszony do wygłoszenia odczytu. Miała przyjechać też baronowa de Hueck pracująca w nowojorskiej dzielnicy murzyńskiej Harlem.

O ile mi było wiadomo, tego wieczoru miał się odbyć odczyt Dawida Goldsteina i przez chwilę wahałem się, czy nie wejść go posłuchać. Z początku powiedziałem sobie: „nie pójdę" i zacząłem już iść do lasku. Potem jednak pomyślałem: „zajrzę przynajmniej przez drzwi do tej sali".

Wchodząc schodami na drugie piętro domu alumnów, gdzie znajdowała się sala teatralna, usłyszałem kogoś przemawiającego z wielkim przejęciem. Nie był to jednak głos mężczyzny.

Kiedy wszedłem do sali, na podwyższeniu sceny stała kobieta. Zważmy, że kobieta stojąca sama na scenie naprzeciwko oświetlonej widowni, bez żadnych dekoracji, bez kostiumu i bez szczególnego oświetlenia, wprost w blasku lamp sali, wygląda zawsze niekorzystnie. Trudno jej wywołać jakieś większe wrażenie. A ta kobieta miała na sobie skromną, nieokreśloną suknię — była nawet raczej biednie ubrana. Nie wyróżniała się także szczególnym sposobem poruszania się. Nie używała żadnych sztuczek dla przykucia uwagi słuchaczy. A jednak zaledwie stanąłem w drzwiach, poczułem, że wrażenie, jakie wywierała na tę salę pełną zakonnic, kleryków, księży i rozmaitych ludzi świeckich, było tak silne, że prawie zrzuciło mnie ze schodów, na które wszedłem przed chwilą.

Miała silny głos, silne przekonania i mocne rzeczy do powiedzenia — a mówiła je w sposób najprostszy, najbardziej niewyszukany i bezpośredni, z taką bezkompromisową otwartością, że aż oszałamiała słuchaczy. Czuło się, że większość z nich wisiała na jej słowach — że niektórzy byli przerażeni, kilku może zagniewanych, ale wszyscy słuchali z przejęciem tego, co im opowiadała.

Uświadomiłem sobie, że musiała to być baronowa.

Słyszałem już coś nie coś o niej i jej pracy w Harlemie; znali ją bowiem dobrze i bardzo podziwiali w parafii Corpus Christi, gdzie przyjąłem chrzest. Ksiądz Ford posyłał jej zawsze różne rzeczy, których potrzebowano tam na 135 Ulicy i na Lenox Avenue.

To, co mówiła można by streścić następująco:

Gdyby katolicy widzieli Harlem tak, jak powinni spojrzeć na tę dzielnicę — to jest oczami wiary — nie mogliby już trzymać się od

niej z daleka. Setki księży i świeckich opuściłyby wszystko inne, aby pójść tam i próbować coś zrobić, żeby pomóc i zaradzić tej straszliwej nędzy, biedzie, chorobom, poniżeniu i zaniedbaniu, w jakich znajduje się ta rasa stale przytłoczona i deprawowana tak fizycznie jak i moralnie brzemieniem przerażającej niesprawiedliwości ekonomicznej. Zamiast dostrzec Chrystusa cierpiącego w Swoich członkach i przyjść z pomocą Temu, Który rzekł: „cokolwiek uczyniliście najmniejszemu z moich braci, Mnie uczyniliście", wolimy trwać w naszej własnej wygodzie. Odwracamy wzrok od tego widoku, bo on wzbudza w nas uczucie niepokoju. Myśl o takim zalewie brudu przyprawia nas o mdłości, a nigdy nie przychodzi nam na myśl, że jesteśmy po części za niego odpowiedzialni. I tak w tych okropnych pomieszczeniach, pełnych okrucieństwa i zbrodni, ludzie nadal giną z głodu i chorób, podczas gdy nawet ci, którzy raczą zastanawiać się nad tym problemem, wydają bankiety w wielkich hotelach bogatych dzielnic, aby na nich obradować nad „sytuacją rasową" w różowej chmurze nagrzanego powietrza.

Czy katolicy mają jakąś politykę pracy? Czy papieże mówili coś o tych problemach w swoich encyklikach? Komuniści wiedzą więcej o tych encyklikach, niż przeciętny katolik. Na ich publicznych wiecach dyskutuje się i analizuje *Rerum Novarum* i *Quadragesimo Anno* i Czerwoni kończą zwracając się do swoich słuchaczy:

„Pytamy was, czy katolicy w praktyce postępują według tych zasad? Czy widzieliście kiedy katolika robiącego coś dla was? Gdy ta i tamta firma zamykała swoje drzwi przed setkami murzyńskich robotników, czyją stronę brały wówczas pisma katolickie? Czy nie wiecie, że Kościół Katolicki jest jedynie fasadą dla kapitalizmu, a wszystkie jego przemowy o wspomaganiu ubogich są hipokryzją? Co ich obchodzą biedni? Co kiedykolwiek zrobili, aby wam pomóc? Nawet ich księża z Harlemu wychodzą na zewnątrz i wynajmują białych do odmalowywania swoich kościołów! Czy nie zdajecie sobie sprawy, że katolicy się z was wyśmiewają za waszymi plecami napełniając swoje kieszenie czynszem z zawszonych ruder, w których musicie mieszkać?"

Baronowa była z pochodzenia Rosjanką.

Była młodą dziewczyną w czasie Rewolucji Październikowej.

Dotarła bez grosza do New Yorku i pracowała tam w pralni. Była wychowana jako katoliczka i wszystkie przebyte doświadczenia, zamiast zniszczyć jej wiarę, tylko ją pogłębiły i uczyniły bardziej żarliwą, aż Duch Święty osadził w duszy jej męstwo niby niewzruszoną skałę. Nie spotkałem nigdy osoby tak spokojnej, tak pewnej, tak niezachwianej w swojej absolutnej ufności w Bogu jak ona.

Katarzyna de Hueck jest pod każdym względem osobą dużego formatu. A ta jej wielkość jest nie tylko fizyczna — pochodzi od

Ducha Świętego zamieszkującego w niej i będącego motorem całej jej działalności.

W czasie tej pracy w pralni gdzieś w okolicach Ulicy 14-ej, gdy siedząc na krawężniku zjadała swój lunch razem z innymi pracującymi tam dziewczętami, zaczęła pojmować znaczenie swojego własnego powołania. Było to powołanie do apostolatu nie jakiegoś nowego typu, ale właśnie tak dawnego, że podejmuje tradycję apostolskiej działalności pierwszych chrześcijan: do apostolatu kobiety świeckiej żyjącej wśród robotników, jako robotnica i to uboga — apostolatu osobistych kontaktów, działania słowem, ale przede wszystkim przykładem. Nie miało być w nim nic wyróżniającego się, nic, co pachniałoby jakimś zakonem, żadnej szczególnej reguły, żadnego szczególnego habitu. Tak ona jak i ci, którzy się do niej dołączyli, mieli być po prostu ubogimi — nie mieli w tym zresztą wyboru, gdyż byli nimi rzeczywiście — ale mieli podjąć tę nędzę i to życie proletariatu z całym jego udręczeniem i niepewnością i martwą, szarą monotonią. Będą żyć i pracować w tych ubogich dzielnicach, wtopią się w tę olbrzymią, anonimową masę zapomnianych i opuszczonych jedynie w celu prowadzenia wśród nich pełnego, integralnego życia chrześcijańskiego. Chcieli kochać tych otaczających ich ludzi, poświęcać się dla nich i rozszerzać Ewangelię i prawdę Chrystusa, głównie przez osobistą świętość, przez życie w zjednoczeniu z Nim i przez napełnienie się Jego Duchem świętym, Jego miłością.

Mówiąc to w tym domu, do tych zakonnic i kleryków nie mogła ich nie wzruszyć do głębi, bo przecież wszystko, co tu usłyszeli — było to zbyt widoczne, żeby ktoś mógł ten fakt przeoczyć — nie było niczym innym, jak tylko czystym franciszkańskim ideałem, samą esencją franciszkańskiego apostolatu ubóstwa, jedynie bez składania ślubów Braci Mniejszych. I na chwałę jej słuchaczy trzeba powiedzieć, że większość z nich miała rozum i odwagę uznać ten fakt i przyznać, że w pewnym sensie ta kobieta była dużo lepszą franciszkanką niż oni. Należała zresztą także do ich Trzeciego Zakonu, co pozwoliło mi być dumnym z ukrytego pod koszulą mojego szkaplerza, bo przypomniało mi, że nie jest on jednak bez znaczenia i pewnych możliwości!

Baronowa udała się więc wówczas do Harlemu. Wysiadła tam z kolei podziemnej z maszyną do pisania, z kilkoma dolarami i torbą zawierającą trochę odzieży. Kiedy weszła do jednego z lichych domów czynszowych i poprosiła o pokój, administrator rzekł do niej:

— Proszę pani, chyba nie chce tu pani zamieszkać!

— Owszem, chcę — odpowiedziała dodając jakby na usprawiedliwienie: — Jestem Rosjanką.

— Rosjanką! — odezwał się ten człowiek. — A to co innego. Proszę wejść.

Inaczej mówiąc myślał, że jest komunistką...

Tak powstał Dom Przyjaźni. Teraz zajmował on cztery czy pięć lokali przy 135-ej Ulicy, miał tam swoją bibliotekę, świetlicę i szatnię. Baronowa także tam mieszkała, a ci z jej pomocników, którzy przebywali tam stale, mieli również pokoje na 135-ej Ulicy. Więcej dziewcząt niż mężczyzn pracowało z nią w Harlemie.

Po skończonym zebraniu, gdy baronowa już odpowiedziała na stawiane jej stale sprzeciwy w rodzaju: „Jakby się pani zachowała, gdyby jakiś murzyn chciał się ożenić z pani siostrą — albo przypuśćmy — z panią?" podszedłem do niej, a następnego dnia natknąłem się znów na nią na ścieżce przed biblioteką idąc z rękami pełnymi książek na mój wykład o *Boskiej Komedii* Dantego. Te dwa spotkania były jedyną naszą sposobnością do rozmowy, zdążyłem jej jednak powiedzieć:

— Czy byłoby dobrze, gdybym przyjechał do Domu Przyjaźni popracować trochę z panią po ukończeniu tu moich kursów?

— Z pewnością — odpowiedziała — niech pan przyjedzie do nas.

Ale widząc mnie niosącego tyle książek może mi nie uwierzyła!

2

W gorący i deszczowy dzień w połowie sierpnia wysiadłem z kolei podziemnej w upał Harlemu. Tego popołudnia nie było tam dużo ludzi na ulicy. Doszedłszy mniej więcej do jej połowy zobaczyłem kilka budynków z napisem wielkimi niebieskimi literami: „Dom Przyjaźni" i „Ośrodek bł. Marcina de Porres". Wydawało się, że nie ma tam nikogo.

Największym z pomieszczeń była biblioteka i tam znalazłem pół tuzina młodych murzynów, chłopców i dziewcząt, studentów wyższych uczelni, siedzących przy stole. Niektórzy z nich nosili okulary, a wszyscy zdawali się być zajęci jakąś zorganizowaną dyskusją intelektualną, bo po moim wejściu wyglądali, jak gdyby trochę zakłopotani i onieśmieleni. Dowiadywałem się o baronową — powiedzieli mi, że jej nie ma; pojechała do miasta, bo to były jej urodziny. Zapytałem więc, do kogo mógłbym się zgłosić, i odrzekli mi, że do Mary Jerdo, która powinna być gdzieś w pobliżu. Jeżeli poczekam trochę, zapewne zjawi się za kilka minut.

Zostałem więc, wziąłem z półki „Życie św. Jana od Krzyża" Ojca Bruno i przeglądałem ilustracje.

Młodzi murzyni podjęli dyskusję od punktu jej przerwania — nie bardzo im to jednak szło. Obecność obcego działała im na

nerwy. Jedna z dziewczyn otworzyła usta, wypowiedziała kilka oderwanych słów i zaczęła się nagle śmiać. Inna zaczęła również mówić i powiedziała: „Tak, ale czy nie myślisz?..." i to uroczyste pytanie również przeszło w zakłopotany chichot. Jeden z młodych ludzi zdobył się na całą przemowę pełną wielkich słów i wszyscy wybuchnęli śmiechem. Obróciłem się do nich, zacząłem się również śmiać i natychmiast całe to zebranie przemieniło się w zabawę.

Zaczęli mówić wielkie słowa, gdyż uważali to za zabawne. Wypowiadali najnudniejsze i najbardziej uroczyste zdania i śmiali się z nich i z faktu, że takie dziwne słowa wychodzą z ich ust. Ale wkrótce uspokoili się, a wtedy pojawiła się Mary Jerdo i pokazała mi różne sektory Domu Przyjaźni, wyjaśniając mi ich funkcje.

Zakłopotanie tych młodych murzynów dało mi już pewien obraz Harlemu. Później doszły do niego jeszcze różne szczegóły, ale zasadnicze rysy tego obrazu już mi się tam objawiły.

Tu, w tej olbrzymiej, ponurej, parującej, ubogiej dzielnicy setki tysięcy murzynów żyją, stłoczeni jak bydło, a większość z nich nie ma co jeść ani żadnej roboty. Wszystkie zmysły i cała wyobraźnia, wszystkie uczucia, wzruszenia, troski, pragnienia, nadzieje i pomysły tej rasy o tak żywej uczuciowości i tak głębokich reakcjach wzruszeniowych są skoncentrowane na nich samych, zwrócone na wewnątrz żelaznym pierścieniem frustracji i uprzedzeń zamykających ich w czterech nieprzebytych ścianach. W tym olbrzymim kotle bezcenne naturalne przymioty: mądrości, miłości, muzyki, wiedzy i poezji są zaduszone i pozostawione do wygotowywania się z mętami zasadniczo zepsutej natury ludzkiej, a tysiące i tysiące dusz giną w nędzy, występku i deprawacji, usunięte, wykreślone, zmyte z rejestru żyjących i odczłowieczone.

Co nie zostało pożarte, Harlemie, w twoim ciemnym tyglu przez haszysz, dżin, obłęd, histerię i syfilis?

Ci, którym w jakiś sposób uda się wypłynąć na wierzch tego kipiącego kotła i utrzymać się na jego powierzchni dzięki jakimś swoim duchowym lub innym właściwościom, dzięki szansie wydobycia się z Harlemu do jakiejś szkoły lub kolegium — ci może nie od razu ulegają zniszczeniu. Ale pozostaje im wątpliwy przywilej osiągnięcia w swoim życiu jedynego ideału, jaki się wytworzył w Harlemie. Pozostaje im smutne zadanie podziwiania i naśladowania tego, co uważa się za kulturę w świecie białych.

A przerażającym paradoksem jest tu właśnie fakt, że sama dzielnica Harlem i każdy tam zamieszkały murzyn jest żyjącym potępieniem tej naszej tak zwanej „kultury". Harlem istnieje jako rodzaj boskiego aktu oskarżenia pod adresem miasta New Yorku i ludzi żyjących i robiących pieniądze w tym mieście. Burdele Harlemu, jego masowa prostytucja, jego szajki handlarzy narkotykami

i wszystkie inne jego występki są tylko odzwierciedleniem różnorodnych kulturalnych cudzołóstw z Park Avenue — stanowią boży komentarz do całokształtu naszego społeczeństwa.

W pewnym znaczeniu Harlem jest tym, co Bóg myśli o Hollywood. A Hollywood jest tym, co dla Harlemu, w jego rozpaczy, stanowi jedyny rodzaj surogatu nieba.

Najstraszliwsze jest to, że w całej tej dzielnicy nie ma murzyna, który by w głębi swojej istoty nie zdawał sobie sprawy, że kultura białych nie jest więcej warta niż śmiecie z rynsztoków Harlemu. Przeczuwają, że wszystko jest w niej zmurszałe, puste i podrobione, że jest falsyfikatem i cieniem nicości. A jednak są skazani na sięganie po nią, na udawanie, że jej pragną i że się im ona podoba, jak gdyby cała ta sprawa była rodzajem gorzkiej, kosmicznej konspiracji — jak gdyby byli zmuszeni urzeczywistniać w swoim własnym życiu jeszcze wyraźniejszy obraz tej zarazy, która zniszczyła ontologiczne korzenie egzystencji białego człowieka.

Małe dzieci z Harlemu wzrastają stłoczone jak sardynki w pełnych występku izbach domów czynszowych, gdzie bezustannie i bez możliwości ucieczki oglądają zło dziejące się na ich oczach, tak że nie ma żadnego przerostu namiętności, żadnego zwyrodnienia naturalnych popędów, z którymi nie zapoznałyby się przed dojściem do sześciu czy siedmiu lat. Już to samo dostatecznie oskarża wyrafinowaną, luksusową, ukrywającą się zmysłowość i rozpustę bogatych, których grzechy zrodziły tę straszną dzielnicę. Skutek jest podobny do przyczyny i raczej ją nawet wyolbrzymia i Harlem jest portretem tych, z winy których taki stan rzeczy mógł zaistnieć. To, co słyszane było tylko w tajemnicy pokoi sypialnych i w apartamentach ludzi bogatych, wykształconych, kulturalnych i białych, głoszone jest tu otwarcie na dachach Harlemu i pokazane jako to, czym jest naprawdę, w całej swojej okropności, tak jak przedstawia się oczom Boga, nagie i przerażające.

Nie, w całej tej miejscowości nie ma ani jednego murzyna, który aż do szpiku kości nie byłby przekonany, że kultura ludzi białych nie jest warta nawet odpadków wyrzucanych w Harlemie do rzeki.

Tego wieczoru wróciłem do Harlemu, ponieważ tak mi kazała Mary Jerdo, jadłem z nimi wszystkimi obiad, złożyłem życzenia urodzinowe baronowej i byłem na przedstawieniu granym przez dzieci murzyńskie w świetlicy grupy tak zwanych „wilczków".

Było to przeżycie, które nieomal mnie rozszarpało. Wszyscy rodzice tam byli i siedzieli na ławkach dławiąc się po prostu ze wzruszenia, że ich dzieci grają w tej sztuce. Nie o nią im jednak chodziło. Bo jak mówię, wiedzieli, że sama ta sztuka jest niczym i że wszystkie utwory białych są mniej lub więcej nic nie warte. Nie to ich pociągało. Pod tym przejęciem się kryło się coś głębo-

kiego, nadzwyczajnego, pozytywnego, prawdziwego i oszałamiającego — wdzięczność za choćby tak niewielką oznakę miłości, radość, że przynajmniej ktoś zrobił ten gest mówiący: „taka rzecz nie może nikogo uszczęśliwić, ale jest to sposób powiedzenia wam: — chcemy, żebyście byli szczęśliwi".

Sama sztuka raziła tym bardziej swoim idiotyzmem na tle tej głębokiej, pozytywnej i zasadniczej rzeczywistości ludzkiej sympatii, prawie natrętnie świętej i nie bez związku z miłością Chrystusową. Któryś z tych geniuszów piszących jednoaktówki dla teatrów amatorskich wpadł na pomysł pokazania króla Artura i jego rycerzy w nowoczesnych strojach kręcących się po jakimś klubie na wsi.

Muszę się przyznać, że ten rodzaj dowcipu był tak niemożliwy do zniesienia, że omal nie osiwiałem patrząc na to przedstawienie grane przez małych murzynków tej okropnej dzielnicy. Bezimienny autor przemawiając w imieniu dwudziestowiecznej kultury małomieszczańskiej, chciał powiedzieć: „oto coś bardzo zabawnego!" Bóg zaś odpowiadając przez usta, oczy i uczynki tych murzyniątek, przez ich zupełny brak zrozumienia, o co mogło chodzić w tych żartach, w tych sytuacjach i całej tej scenie, mówił: „oto co myślę o waszych dowcipach. Są w oczach moich okropnością. Nie znam was, nie znam waszego społeczeństwa — jesteście dla mnie martwi jak samo piekło. Znam i kocham te murzyniątka, ale was nie chcę znać. Jesteście wyklęci".

Dwa czy trzy wieczory później dawano inną sztukę w sali parafialnej, graną przez grupę starszej młodzieży. Był to ten sam rodzaj komedii o dobrze się mających, bogatych ludziach przedstawionej przez biednych nieszczęśliwych, młodych murzynów i murzynki, którzy nie mieli sposobności poznania tego dobrego życia tak pustego i bezmyślnego — a także wymagającego wielkiej ilości pieniędzy. Żarliwość, wesołość i entuzjazm, z jakimi starali się coś zrobić z tej nędznej bzdury, jeszcze bardziej potępiały jej autora i to, z czego czerpał natchnienie. Zostawiało ci to poczucie, że nawet i tu w Harlemie ci murzyni mogli byli uczyć wszystkich bogaczy z Sutton Place, jak być szczęśliwym wcale się o to nie starając — i właśnie dlatego ich małpowanie klasy panującej było tym bardziej potępiającym jej oskarżeniem.

Gdyby baronowa próbowała stawić czoło temu straszliwemu paradoksowi Harlemu jedynie z pomocą takiej broni, myślę, że Dom Przyjaźni byłby się zamknął za trzy dni. Ale tajemnicą jej powodzenia i jej utrzymania się przy życiu w paszczy tego gigantycznego problemu było to, że nie polegała na tych kruchych metodach ludzkich, na przedstawieniach teatralnych, na wiecach, na przemowach czy odczytach, tylko na Bogu, na Chrystusie, na Duchu Świętym.

Zgodnie z wyznaczonym sobie powołaniem baronowa sama przeniosła się do Harlemu i zaczęła żyć tam dla Boga i Bóg pozwolił jej szybko nawiązać kontakt z innymi ludźmi, którzy służyli Mu za tajną policję w tym nieprzyjacielskim mieście — z świętymi, których zesłał, aby uświęcić i oczyścić nie Harlem, ale New York. W dzień Sądu Ostatecznego obywatele tej utuczonej metropolii o potężnych budowlach, o żyłach pękających od nadmiaru dolarów i mózgach licytujących się wzajemnie systemami nowych optymistycznych filozofii postępu i kultury, zdziwią się i zdumieją odkrywając, kto to powstrzymał siarkę i pioruny gniewu Bożego od starcia ich już dawno z powierzchni ziemi.

W tym samym budynku, co większość pracujących w Domu Przyjaźni, żyła starzejąca się już murzynka, chuda, cicha, wyczerpana i umierająca na raka. Widziałem ją tylko raz czy dwa, ale dużo słyszałem o niej, bo wszyscy mówili, że miewała wizje Matki Bożej. O tym nic nie wiem — o ile jednak Matka Boża postępowałaby zgodnie ze swoim zwyczajem, Harlem byłby tym pierwszym i jedynym miejscem, gdzie można by się było spodziewać Jej ukazania — Harlem, albo szałas ubogiego wyrobnika w Alabama, lub jakaś buda górnika w Pennsylwanii.

Jedyny raz, kiedy mogłem rozmawiać z tą murzynką i dobrze się jej przypatrzyć, uświadomiłem sobie: — ona posiadła tajemnicę Harlemu, znała drogę wyjścia z tego labiryntu. Dla niej paradoks przestał istnieć, ona nie tkwiła już w tym kotle, poza przypadkowym faktem swojej w nim obecności, co było bez znaczenia, ponieważ ten kocioł należy prawie zupełnie do porządku moralnego. Widząc ją i mówiąc z nią zobaczyłem w tej zmęczonej, pogodnej i świętej twarzy cierpliwość i radość męczenników i jasne, niemożliwe do ugaszenia światło świętości. Ona i jeszcze kilka innych katolickich kobiet siedziały wczesnym wieczorem na stołkach przed drzwiami domu w stosunkowo chłodniejszym miejscu ulicy. Wśród zgiełku bezładnego tłumu cała ich grupa zadziwiała przechodnia wrażeniem pokoju i opanowania — tego głębokiego, głębokiego niezmierzonego i jaśniejącego pokoju, który widnieje w oczach kobiet murzyńskich, gdy są naprawdę przepełnione wiarą!

Widząc wtedy w bibliotece młodych murzynów i murzynki nabrałem pewnego wyobrażenia, czym jest problem Harlemu. Tu, poprzez ulicę zobaczyłem jego rozwiązanie, jedyne rozwiązanie: wiarę i świętość. Nie trzeba było ich daleko szukać.

Gdyby baronowa czekając na odpowiednią chwilę, pozwalając dzieciom urządzać swoje przedstawienia, ofiarując im miejsce, gdzie przynajmniej nie groziło im wałęsanie się po ulicy i wpadanie pod ciężarówki, zdołała jeszcze zgromadzić wokoło siebie takie święte kobiety i w swojej organizacji wychować innych podob-

nych im białych czy kolorowych świętych, mogłaby nie tylko osiągnąć swój cel, ale nawet przemienić ostatecznie całe oblicze Harlemu. Miała przed sobą co prawda wiele miar mąki, ale tu pod ręką było też nieco więcej niż trochę kwasu. Znamy sposób działania Chrystusowego. Bez względu na to, jak cała rzecz może wyglądać z ludzkiego punktu widzenia, możemy się obudzić pewnego rana i zobaczyć, że wszystko jest przetrawione tym kwasem. Może się to stać dzięki świętym!

Co do mnie, czułem, że dla mnie dobrze jest być w Harlemie i tak przez dwa albo trzy tygodnie przyjeżdżałem tam co wieczora, jadłem w gronie współpracowników baronowej obiad w ich mieszkaniu, a potem odmawialiśmy wszyscy razem po angielsku Kompletę wieczorną uszeregowani w ciasnym pokoju w dwa chóry. Była to jedyna chwila, kiedy robili coś, co mogło wyglądać zakonnie, a i to nie było formalnym chórem, ale miało raczej charakter modlitwy w gronie rodzinnym.

Potem przez dwie lub trzy godziny poświęcałem się zajęciu nazywanemu eufemistycznie „pilnowaniem wilczków". Siedziałem w izbie, która była ich świetlicą, i grałem na fortepianie równie dla swojej zabawy jak i dla nich próbując jakimś moralnym wpływem utrzymywać wśród nich spokój i zapobiec poważniejszym bójkom. Gdyby się taka naprawdę wywiązała, nie wiem, co by się stało. Ale przeważnie panował spokój. Dzieci grały w ping ponga i w monopol, a dla jednego małego murzyniątka narysowałem obrazek Najświętszej Panny.

— Kto to jest? — rzekło.

— To nasza Matka Najświętsza.

Natychmiast wyraz jego twarzy się przemienił; przesłoniła ją dzika i gwałtowna cześć o tak prymitywnym charakterze, że mnie to aż zadziwiło. Zaczął jak gdyby nucić powtarzając bez przerwy: „Matka Najświętsza, Matka Najświętsza...", schwycił rysunek i wypadł na ulicę.

Gdy sierpień minął i nadeszło Święto Pracy[1], baronowa musiała udać się do Kanady, a ja odjechałem również, aby odprawić drugie rekolekcje u Trapistów, które sobie obiecałem zaraz po powrocie z Gethsemani na wiosnę. Ale nie miałem teraz ani czasu, ani pieniędzy na wyjazd do Kanady. Zamiast tego napisałem do klasztoru Matki Boskiej z Doliny, w okolicy Providence, Rhode Island, i otrzymałem zaproszenie, by przyjechać tam nazajutrz po Święcie Pracy.

Przejeżdżając z Seymourem przez Harlem w sobotę poprzedza-

---

[1] *Labor Day* — Święto Pracy obchodzone w Stanach Zjednoczonych w pierwszy poniedziałek września.

jącą Święto Pracy, poczułem za Domem Przyjaźni trochę tej samej nostalgii, jaką miałem po wyjeździe z Gethsemani. Byłem raz jeszcze odrzucony z powrotem w świat, sam pośród jego zgiełku i błahości, pozbawiony bliskiej, bezpośredniej i widzialnej łączności z jakąkolwiek grupą ludzi, którzy związali się wzajemnie, aby stworzyć małą, ukrytą kolonię Królestwa Bożego na tej ziemi wygnania.

Nie, to było już nazbyt oczywiste — potrzebowałem koniecznie przestawać z ludźmi, których każdy postępek mówił mi coś o kraju, będącym moim rodzinnym domem — tak jak emigranci przebywający na obczyźnie muszą trzymać się razem, chociażby tylko po to, aby ich twarze i ubrania, ich ruchy, akcent i wyrażenia przypominały im ich wspólną ojczyznę.

Ułożyłem sobie, że spędzę ten *week-end* przed podróżą do klasztoru w taki sam sposób, w jaki spędzają go wszyscy inni ludzie w tym kraju — to znaczy próbując zażyć trochę odpoczynku i rozrywki, co samo w sobie jest dla nich słuszne i dopuszczalne. Ale Bóg dla przypomnienia mi mojego wygnania sprawił, że ten plan, ułożony w pierwszym rzędzie jedynie dla mojej przyjemności, nie został w pełni zrealizowany.

Postąpiłem w tym wypadku tak, jak postępowałem za dawnych lat — zdecydowałem gdzie chcę jechać i co chcę robić dla własnej rozrywki i przyjemności. Myślałem, że pojadę do Greenport na kraniec Long Island. Tam znajdę sobie jakieś spokojne miejsce, gdzie będę mógł spędzić czas na czytaniu, pisaniu, na modlitwie, rozmyślaniu i pływaniu w morzu. Potem przeprawię się przez cieśninę promem New London i stamtąd pojadę już do Providence i do klasztoru Matki Bożej z Doliny. A Lax układał sobie, że o ile będzie mógł na czas wydostać się tej soboty po południu z redakcji „New Yorkera" to również przyjedzie do Greenport. Ale nie był jeszcze co do tego zupełnie zdecydowany.

Zadzwoniłem do Seymoura. Ten oświadczył: — Zawiozę cię autem do Greenport.

Upewniwszy się jako tako, że naprawdę ma zamiar to zrobić, pojechałem do Long Beach.

Seymour był na stacji z całym gronem przyjaciół i wspólników, mieszkańców Long Beach, z którymi zawiązał rodzaj przedsiębiorstwa mającego przemienić całą tę miejscowość w rodzaj państewka na wzór miast greckich — jakby w Ateny Peryklesa. Wpakowaliśmy się wszyscy do jego samochodu.

Przejechawszy trzy przecznice zatrzymaliśmy się i wszyscy wysiedli.

— Teraz zjemy lunch w tej restauracji — powiedział Seymour.

Spożyliśmy parę łyżek niezmiernie złego jadła i wróciliśmy do samochodu.

Jak się spodziewałem, Seymour zawrócił wóz i pojechał, ale nie w kierunku Greenport, tylko własnego domu.

— Zapomniałem mojego aparatu fotograficznego — tłumaczył się. Ale Seymour nigdy go nie posiadał.

Tak więc spędziliśmy popołudnie w żaglówce Seymoura w zatoce. Wylądowaliśmy na ławicy piaskowej i Seymour pokazał mi kilka chwytów dżiu-dżitsu. Uczył się tego sposobu walki w zakładzie gimnastycznym na Brodwayu uważając, że w razie powołania go do armii będzie mógł zastosować go na wojnie i sprawić tym niespodziankę Japończykom.

Nazajutrz wyjechaliśmy do Stanu Connecticut i wtedy właśnie przejeżdżaliśmy przez Harlem. Seymour miał zabrać swoją żonę z Greenwich Village i zawieść ją do New Haven, gdzie miała występować w jakiejś sztuce w teatrze letnim. Nie znalazł jednak żony w Greenwich Village, dopiero gdzieś w okolicy, i tam po wielu długich i tajemniczych sporach zdecydowali, że ona w ogóle nie pojedzie tego popołudnia do Connecticut. Tymczasem próbowałem się wymknąć i znaleźć na stacji Grand Central pociąg jadący do jakiegoś miejsca, gdzie mógłbym znaleźć ekwiwalent miłego, cichego pokoju w Greenport.

(W tej samej chwili, chociaż nic o tym nie wiedziałem, Lax przyjechawszy do Greenport, szukał mnie tam po wszystkich hotelach i pensjonatach i w katolickim kościele).

W końcu Seymour i ja znaleźliśmy się już o bardzo późnej godzinie w zatorze drogowym na Boston Post Road i rozprawialiśmy o wojnie.

Wiózł mnie przez całą drogę do Old Lyme — robiło się coraz ciemniej i ciemniej i wszystko, co widziałem, tylko mnie przygnębiało. Nie mogłem nigdzie znaleźć miejsca, które odpowiadałoby moim marzeniom o tym week-endzie Święta Pracy.

Tuż przed północą byłem z powrotem w New Haven i złożywszy moją walizkę w pokoju brudnego tamtejszego hoteliku dokończyłem odmawiać oficjum na ten dzień. Seymour, milczący i zdenerwowany, zniknął w ciemności ze swoim samochodem twierdząc, że Helena przyjeżdża właśnie teraz pociągiem do New Haven.

O ile zrozumiałem, ułożyli sobie, że pojedzie do tego letniego teatru, aby stamtąd zabrać jakieś szycie czy inną robotę i że zaraz wyruszą z powrotem do New Yorku.

— Widzisz — mówiła mi Opatrzność Boża — widzisz, jak to się dzieje w świecie, w którym żyjesz. Widzisz, jak spełniają się plany i zamiary ludzkie.

Gdy w piękny ranek wtorkowy zadzwoniłem do klasztoru Matki Bożej w Dolinie, niebo było całe błękitne i wejście do tego głębokiego milczenia było jak dostanie się do nieba.

Klęcząc na chórze, podczas gdy słońce padało przez okna na wielki, dziwnie bezkrwisty krucyfiks, a śpiew mnichów podnosił moje serce do ojczyzny, do Boga, i kołysał je pokojem tych majestatycznych myśli i tonów, przygotowywałem się, a raczej pozwalałem się doprowadzić do rekolekcji, które stały się naprawdę skuteczne, praktyczne i poważne — nawet bardziej, niż to sobie na razie uświadomiłem. Nie towarzyszyły im takie nadzwyczajne pociechy i światła, jakie prawie że zalewały mnie w Gethsemani, a jednak, gdy wyszedłem stamtąd po tygodniu, czułem się nakarmiony i posilony i zdałem sobie sprawę, że zyskałem skrycie jakąś większą stałość, pewność i głębię.

Opuściłem bowiem Harlem z tym, co mogło stać się dla mnie problemem innego powołania. Czym ono właściwie było? W ciągu tych ośmiu dni zakończonych świętem Narodzenia Najświętszej Panny sprawa mi się mniej więcej wyjaśniła. Jeżeli miałem pozostać w świecie, doszedłem do przekonania, że moim powołaniem będzie przede wszystkim pisanie, a potem uczenie innych. Praca tego rodzaju, co w Domu Przyjaźni, musi iść dopiero po tamtych dwóch zajęciach. Dopóki nie oświeci mnie jakieś wyraźniejsze światło, zostanę tam, gdzie jestem, to jest u św. Bonawentury. Czy bałem się lub podświadomie miałem nadzieję, że sprawa wstąpienia do trapistów stanie się tu dla mnie jeszcze raz palącym zagadnieniem? Tak jednak nie było. Pozostała ona nadal w neutralnym stanie zawieszenia — odsunięta w dziedzinę, w której umysł mój nie mógł się całkowicie orientować, bo była pogrążona w mroku i zakryta mnóstwem nie kończących się niepewności. Jedno było dla mnie jasne: tu w Dolinie byłem pełen tego samego ogromnego poszanowania dla życia cystersów, ale nie miałem szczególnego pragnienia wstąpienia właśnie do tego klasztoru.

Tak więc jeszcze raz powróciłem do świata. Pociąg idący przez New Haven pędził przez te wszystkie uprzemysłowione miasta, z ukazującymi się raz po raz błyskawicznie po lewej stronie widokami na błękitną wodę, blady piasek i szarawą trawę. Przeczytałem w „New Yorkerze" opowieść o młodym chłopcu, który zamiast zostać księdzem ożenił się lub przynajmniej zakochał, czy też coś podobnego. Cała pustka, błahość i nicość świata znowu uderzała na mnie ze wszystkich stron. Ale teraz już nie mogły mnie niepokoić ani unieszczęśliwiać.

Wystarczała mi świadomość, że nawet jeśli bym żył w tym świecie, nie może mnie to zmusić do wzięcia w nim udziału i do należenia do niego, ani nawet do poważniejszego zabrudzenia się w przykrym a nieuniknionym kontakcie z nim.

(c. d. n.)

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

FILOZOFIA WOLNOŚCI CZŁOWIEKA
VI TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

Wzrost zainteresowania w filozofii współczesnej problemami człowieka jest niewątpliwy. Można by się doszukiwać wielu przyczyn tego zjawiska. Na dwa tylko zespoły faktów zwrócimy uwagę, faktów, wydaje się, symptomatycznych dla wiedzy o człowieku dwudziestego wieku: dwie wielkie wojny w ciągu kilkudziesięciu lat i zawrotny postęp techniki, zmieniający nie do poznania obraz świata. Obydwa zjawiska ukazują „możliwości" człowieka. Możliwości — wydawałoby się — wzajemnie się wykluczające. Wspaniały rozwój cywilizacji a jednocześnie najpotworniejsze zbrodnie, jakie zna historia. Kimże wobec tego jest człowiek — „budowniczy" krematorium i człowiek — astronauta? Czyżby postęp moralny człowieka miał być odwrotnie proporcjonalny w stosunku do postępu techniki? Wobec takiej sytuacji trudno nie być zdezorientowanym. Nic dziwnego więc, że i dziś staje człowiek na nowo przed tajemnicą własnego, ludzkiego bytu.

Egzystencjalizm uczulił nas na dramat ludzkiego istnienia. Dramat wyrosły choćby tylko na tle tych dwu przytoczonych faktów. Co leży u podstaw tego dramatu? Znowu sprawa skomplikowana. Może tu jednak warto zaakcentować rolę dylematu rozgrywającego się na naszych oczach między dwoma „projektami" człowieka. Kto zwycięży: *homo sapiens* czy *homo faber*? Groźba zachwiania równowagi nie jest chyba iluzoryczna. Nie bomba jest niebezpieczna. Groźny jest człowiek, który może z niej zrobić dowolny użytek.

Tajemnica człowieka zdaje się pogłębiać. W jej rozwikłaniu nieodzowna jest pomoc filozofii. I człowiek współczesny chyba jakoś instynktownie do niej się ucieka.

Problem wolności człowieka leży w centrum zainteresowania antropologii filozoficznej. Wolność, wolny wybór i w konsekwencji odpowiedzialność moralna za popełnione czyny, czy przymus, nieunikniona konieczność i brak wszelkiej odpowiedzialności? Wolność — przywilejem czy niewygodnym a nawet groźnym obciążeniem? Zagadnienie stare. Próbowali je rozwiązywać tacy myśliciele, jak: Arystoteles,

Epikur, Augustyn, Tomasz, Duns Szkot, Suarez, Molina, Bannez, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marks, Engels, Bergson — żeby wymienić tylko najważniejszych. Dziś brzmią nam w uszach wypowiedzi Hartmanna, Schelera, Schicka, a przede wszystkim Sartre'a.

Czyje rozwiązanie jest słuszne? Komu zaufać w tej sprawie niby teoretycznej a jednak najbardziej osobistej dla każdego człowieka i ogromnie powiązanej z praktyką życia?

Tegoroczny (VI) Tydzień Filozoficzny na KUL (18—21. II. 1963), choć nie pretendował do autorytatywnych rozstrzygnięć, rzucił jednak chyba wiele światła na tę sprawę żywą i wciąż aktualną nie tylko dla zawodowych filozofów.

*

Zagadnienie wolności woli — to problem ogromnie skomplikowany. To w ogóle problem człowieka. Trzeba by raczej mówić o wolności człowieka niż o wolności woli. Zawsze bowiem działa cały człowiek a nie jego wyizolowane władze. Nie można oderwać czynu ludzkiego od jego naturalnego kontekstu — od człowieka. A ten żyje i działa w określonym środowisku i ludzkim i pozaosobowym. Rozwiązanie problemu wolności zakłada więc znajomość wiedzy o człowieku i o rzeczywistości, która nie tylko stanowi tło jego działania, ale z którą człowiek wchodzi w różnorodne, często konieczne relacje. Rzeczywistości, na którą on działa i która na niego działa.

Charakter problemu, jego złożoność i powiązanie z innymi zagadnieniami, najogólniejszy zarys jego historii, główne linie dotychczasowych rozwiązań, rolę problematyki w całokształcie filozofii omawiał dr A. Stępień w odczycie otwierającym Tydzień. Odczyt dra Stępnia „Wprowadzenie do filozofii wolności woli" nie sugerował szczegółowych rozwiązań problemu, miał jedynie orientować w charakterze zagadnienia i charakterze następnych odczytów i dyskusji.

Tydzień — impreza filozoficzna; zagadnienie ma więc być rozpatrywane w ramach ujęć filozoficznych. Chodzić tu będzie o dotarcie do podstawowych struktur rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości w ogóle, do podstawowych zasad działania człowieka, z których dopiero jako konsekwencja wypływa fakt, czy człowiek jest wolny czy całkowicie zdeterminowany przez rzeczywistość pozaosobową. Prelegent bardzo mocno podkreślał „filozoficzność" zagadnienia. Co prawda wolność człowieka może być przedmiotem zainteresowania nauk szczegółowych takich, jak np. biologia, socjologia, psychologia, psychiatria itp. Nauki te ustalają, jak faktycznie przebiega postępowanie ludzkie, i dostarczają przesłanek do rozważań na temat sposobu kształtowania i organizowania postępowania ludzkiego. Ostatecznego rozwiązania problemu wolności woli nie można jednak oczekiwać od tego typu nauk. Py-

tanie dotyczące wolności woli jest bowiem pytaniem o istotę aktu woli, jest więc ze swej natury zagadnieniem filozoficznym i jeśli się chce otrzymać właściwą odpowiedź, musi być rozpatrywane na terenie filozofii, która zachowując genetyczny związek z empirią wykracza jednak poza wąską dziedzinę faktów bezpośrednio danych. Analiza omawianego zagadnienia musi być przeprowadzona w oparciu o poznanie natury woli oraz natury działającego człowieka, co znowu łączy się z całą teorią rzeczywistości. Chodzi bowiem o zdanie sobie sprawy z faktu, czy struktura rzeczywistości i charakter powiązań człowieka z innymi bytami umożliwiają wolność woli. Przy omawianiu zaś tego zagadnienia trzeba zgłębić problem przyczynowości, determinizmu, indeterminizmu itp.

Przytoczona przez prelegenta różnorodność określeń wolności woli potwierdza tezę o organicznym związku koncepcji wolności z teorią człowieka i jego bytowego otoczenia. Inna koncepcja wolności woli występuje bowiem w systemie tomistycznym, inna w szkotyzmie, egzystencjalizmie, marksizmie itp. Jak one między sobą bardzo się różnią, widać na przykładzie dwu, zupełnie zresztą przypadkowo wybranych, spośród wielu określeń cytowanych w odczycie:

„Wolność woli polega na tym, że wola jako taka wobec niektórych przedmiotów w niektórych sytuacjach jest zewnętrznie i wewnętrznie niezdeterminowana w swym wyborze" oraz:

„Wolność woli polega na tym, że człowiek działając uświadamia sobie, że jego chęci i jego czyny są jego chęciami i jego czynami".

Sprawa nie jest błaha. Ujęcie teoretyczne ma bowiem kolosalne skutki praktyczne. Zakres działania konsekwencji zagadnienia jest równy zakresowi wpływów filozofii człowieka, która leży u podstaw nauk aksjologicznych i normatywnych (estetyki i etyki), u podstaw filozofii prawa, filozofii kultury i filozofii dziejów.

*

Trzy następne odczyty: o. Prof. A. Krąpca, „Tomistyczna koncepcja wolności woli", Prof. R. Ingardena, „O realnych warunkach swobodnych decyzji człowieka" i Doc. M. Gogacza, „Zagadnienie wolności woli w marksizmie", były ukazaniem rozwiązań dokonywanych w ramach trzech różnych systemów filozoficznych. Wszystkie zdają się potwierdzać mocno akcentowane we wprowadzeniu przekonanie, że o takim czy innym stanowisku w kwestii wolności woli rozstrzyga pogląd z zakresu metafizyki człowieka i teorii rzeczywistości.

Próbę ukazania ontycznych podstaw wolności woli, czy — jak prelegent często określał — wolności człowieka — zawierał odczyt o. Prof. Krąpca. Tok rozważań kierowany był założeniami, iż atrybut posiada taką strukturę, jaką posiada byt, którego jest atrybutem. Skoro wol-

ność jest atrybutem człowieka — trzeba przede wszystkim poznać strukturę bytu ludzkiego, by zdać sobie sprawę z istoty wolności woli.

Zasadniczym rysem metafizycznym bytu ludzkiego jest przygodność, przejawiająca się w jego złożoności z różnych elementów, podzielności, czasowości trwania. Znajduje ona także wyraz w sposobie działania człowieka. Czyny ludzkie, łącznie ze specyficznie ludzkim czynem, który nazywa się czynem wolnym — cechuje przygodność.

Dalsza istotna właściwość człowieka to złożoność z elementów materialnych i duchowych. Problem pozornie prosty. Na ogół filozofowie zgadzają się, gdy chodzi o sam fakt złożenia. Najtrudniejszy do zrozumienia jest charakter tego powiązania, natura stosunku między materią i duchem w człowieku. W zależności od sposobu rozwiązania tego ostatniego problemu powstaje koncepcja człowieka jako bytu psychofizycznego czy fizykopsychicznego, jako „wcielonego ducha", czy „uduchowionej materii". Niebezpieczeństwo zachwiania proporcji jest wciąż groźne i historia filozofii dostarcza przykładów konsekwencji niewłaściwego rozwiązania. Nas interesuje fakt prawie bezsporny — człowiek jest bytem złożonym. Stanowi jedność w wielości współkonstytuujących go niesamodzielnych elementów.

Taka struktura bytu ludzkiego rzutuje na charakter jego działania, które prelegent nazwał „jedno-dwoistym", podkreślając funkcjonalną jedność działania przy strukturalnej złożoności i wielości. W każdym czynie człowieka biorą udział różne władze: poznawcze i pożądawcze, intelektualne i zmysłowe. Nie ma czynów czysto intelektualnych czy czysto zmysłowych — może być tylko przewaga jednych lub drugich elementów. A mimo to wszystkie czynności człowieka nacechowane są jednością. Pochodzą bowiem z jednego „centrum" i mają na celu jedność bytu.

Strukturalna złożoność działania ludzkiego pociąga za sobą różnorodność jego uwarunkowań, determinacji. Każda bowiem z władz człowieka biorąca udział w działaniu podlega swoistym prawom, wnosi nowe pozytywne elementy, ale jednocześnie podlega nowym ograniczeniom.

Mając zarysowane główne właściwości bytu ludzkiego i jego działania można dopiero postawić pytanie o wolność człowieka i o zasięg tej wolności. Sprawa i tu się komplikuje. Pojęcie wolności nie jest bowiem pierwotne, jest uwarunkowane rozumieniem bardziej podstawowego pojęcia — pojęcia konieczności. Prelegent przyjął tu sugerowaną przez Arystotelesa, a uściśloną przez Tomasza z Akwinu, koncepcję konieczności organicznie związaną z teorią arystotelesowskich czterech przyczyn bytu. W tym ujęciu koniecznym jest to, czego negacja jest negacją bytu w danym aspekcie.

Byt ludzki rozpatrywany w swych przyczynach nie pozostawia miejsca na wolność. Nie może być mowy o niezdeterminowaniu w zakresie

tego, co u Arystotelesa nazywa się przyczyną materialną, formalną, sprawczą czy celową. Zanegowanie formy bytu czy materii prowadziłoby bowiem do zniesienia bytowości w ogóle. Zanegowanie natomiast celowości lub sprawczości byłoby zanegowaniem bytowości w aspekcie dynamicznym, czyli byłoby zanegowaniem działania bytu. Aby bowiem zaistniał akt działania, czyli czyn, muszą istnieć przynajmniej dwa punkty odniesienia: źródło, z którego wypływa czynność, oraz przedmiot, ku któremu to działanie zmierza, czyli kres, na którym to działanie w jakiś sposób się kończy.

Źródło, które realnie wyłania z siebie działanie — to właśnie przyczyna sprawcza, a kres czyli kierunek i cel działania — przyczyna celowa. Wobec tego nie istnieje możliwość zanegowania ani celowości, ani sprawczości w działaniu. Byłoby to równoznaczne ze zniesieniem działania w ogóle.

Czy istnieje wobec tego wolność, czy wolny wybór jest możliwy? „Swobodny wybór człowieka będzie miał miejsce tylko wówczas, gdy człowiek ukonstytuuje sam siebie od wewnątrz jako czynnik działania, a więc, gdy sam obierze przedmiot, kres czyli cel, które zdeterminuje kierunek działania, i gdy od wewnątrz ze swej strony sam sobie nakaże wyłonienie aktu zdeterminowanego przez obrany sobie przedmiot czyli cel-motyw."

Jak się to dokonuje? Mechanizm działania ludzkiego jest skomplikowany z powodu wielości władz biorących udział w czynie ludzkim, zwłaszcza w świadomym i wolnym akcie człowieka, jakim jest swobodny wybór. W analizach czynu ludzkiego, przeprowadzanych najczęściej w podręcznikach filozofii moralnej, bierze się zwykle pod uwagę władze najważniejsze: rozum i wolę. W ten sposób jednak bardzo łatwo zagadnienie uprościć i wypaczyć. Niemożliwość techniczna przeprowadzenia dokładnej analizy wszystkich jednocześnie działających odrębnych struktur zmusza jednak do takiego ograniczenia przedmiotu analizy.

W wyniku tej analizy dochodzi się do stwierdzenia wzajemnego współdziałania intelektu i woli. Szczególnie ważna jest tu rola woli. Treść czynu jest wskazana przez władze poznawcze. Każdemu intelektualnemu wskazaniu treści odpowiada jednak jakieś przyzwolenie woli. „Wola i nasz wybór idzie więc zawsze za praktycznym sądem naszego intelektu, nas osobiście determinującego. Wola zawsze zgadza się na ostatni sąd praktyczny intelektu, ale ona właśnie decyduje, który sąd praktyczny intelektu ma być sądem ostatnim. Wola obiera sobie ostatni sąd i sama siebie determinuje treścią poznawczą ostatniego sądu praktycznego. Ma więc tu miejsce autodeterminacja. Człowiek się sam determinuje przy pomocy wolitywnej i poznawczej. To zaś, że się zdeterminował tak a nie inaczej, uchodzi właśnie za moment wolności człowieka."

Taki sposób działania wiąże się najściślej z naturą działania samego intelektu i woli. Wola ze swej natury pożąda dobra nieskończonego. Wobec takiego dobra jest całkowicie zdeterminowana — nie może go nie chcieć. Nie jest to bynajmniej jakiekolwiek jej ograniczenie — ale prawdziwa wolność — wypełnienie całkowite naturalnej skłonności. Niestety, poznanie takiego dobra w obecnych ludzkich warunkach jest dla człowieka prawie niemożliwe. Intelekt bowiem za przedmiot ma byt materialny, a więc byt ograniczony i wobec tego dobro ograniczone, które nie pociąga woli w sposób konieczny. Żadnego z tych dóbr wola nie pożąda z natury, wobec żadnego z nich nie jest zdeterminowana — może wybrać to lub inne.

Aby zatem takie konkretne dobro rzeczywiście pociągnęło człowieka i skłoniło do wyboru, trzeba najpierw, by człowiek przez intelekt i wolę zdeterminował się sam do wyboru właśnie takiego a nie innego dobra. Człowiek więc się „autodeterminuje" do takiej właśnie a nie innej czynności.

„A zatem z natury samego intelektu, mogącego poznawać w sposób nieograniczony, i woli, zdążającej do nieskończonego dobra, nie wypływa konieczny determinizm do takiego właśnie a nie innego konkretnego działania. Każdy bowiem konkretny przedmiot, poza dobrem nieskończonym, posiada swe niedostatki, które mogą spowodować »odwrócenie się« ludzkiej woli od niego, a przez to samo zaniechanie działania lub wybór innego przedmiotu, wprawdzie również z brakami, ale dla jakichś innych racji bardziej przypadającego do gustu ludzkiej woli. Dlatego też wola ma możność zapanowania nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są adekwatne dobru nieskończonemu. Na tym właśnie — w myśl Tomaszowych określeń — polega wolność woli, ściślej „wolność człowieka w aspekcie swobodnego wyboru konkretnych dóbr."

Człowiek nie jest jednak samym intelektem i wolą. Działają nań różne determinanty wypływające choćby z powodu czynnika materialnego, który współtworzy jego bytowość. Czyny człowieka są wobec tego w pewnej mierze uwarunkowane działaniem praw materii, na które wola zasadniczo nie ma wpływu. Nie znosi to wprawdzie wolności ludzkiej, ale tę wolność ogranicza. Są to jednak czyny wolne w granicach ludzkich możliwości wyznaczonych naturą ludzkiego bytowania.

„Czyn ludzki, nawet gdy jest wolny, jest zarazem w różnych aspektach i wolny, a przez to odpowiedzialny, i z racji tego, że jest to czyn bytu materialnego, nosi na sobie piętno jakiegoś bliżej nam nieznanego determinizmu. Jako czyn bytu materialno-przygodnego w swej odpowiedzialności »rozkłada się« na szereg determinujących go elementów. Człowiek do pewnego stopnia może je przekraczać, ale nie może całkowicie się od nich uniezależnić."

Jesteśmy zatem w działaniu wolni na miarę człowieka, wyznaczoną przez jego bytowość.

I jeszcze uwaga praktyczna. Wolność nie jest czymś stałym, niezmiennym. Tak jak inne cechy człowieka, może wzrastać lub maleć w zależności od świadomego wysiłku. Człowiek może się wychowywać „do wolności" podobnie, jak wychowuje się w dziedzinie intelektu czy sprawności fizycznych. Dane nam dyspozycje wolności działania mogą się aktualizować i rozwijać przez refleksję, przez świadomy wysiłek, przez to wszystko, co określamy mianem życia wewnętrznego człowieka.

Prof. Ingarden w swym odczycie „O realnych warunkach swobodnych decyzji człowieka" zastrzegał wielokrotnie, iż tego, co mówi na temat wolności woli, nie uważa jeszcze za teorię wykończoną. Chodzi tu raczej o wskazanie możliwych dróg dojścia do rozwiązania tego niesłychanie skomplikowanego problemu. Skomplikowanego złożonością bytu ludzkiego — tworu psychosomatycznego. Rozwiązanie suponuje znajomość zarówno organizmu, jak i psychiki ludzkiej — oraz — i to jest sprawa najtrudniejsza — poznanie natury ich wzajemnego stosunku.

Dla zrozumienia istoty organizmu ludzkiego potrzebna jest cała wiedza przyrodnicza o człowieku, a więc znajomość anatomii, fizjologii. Możliwość jej opanowania komplikuje fakt, że stan tej wiedzy nie jest ostatecznie wykończony. Istnieje jeszcze wiele hipotez, a nawet wiele niewiadomych. Sprawa jest jeszcze trudniejsza, gdy chodzi o wiedzę psychologiczną o człowieku. Różnorodność kierunków w psychologii współczesnej, ujmujących raczej zjawiskową stronę przeżyć psychicznych człowieka, nie rokuje wielkich nadziei na rozwiązanie problemu dotyczącego najważniejszych spraw osoby ludzkiej.

Podkreślany przez prelegenta obowiązek uwzględnienia pozytywnej wiedzy o człowieku nie koliduje z postulatem niezależności filozofii od nauk pozytywnych, który jest warunkiem roboty filozoficznej. Istnieją wszakże powiązania między poznaniem w naukach szczegółowych a poznaniem filozoficznym. Wiedza pozytywna odgrywa tu rolę czynnika wspomagającego doświadczenie filozofa, które ma być filozoficznie zinterpretowane. Skoro więc ono jest jeszcze tak niedoskonałe, trudno i w filozofii o rozwiązania ostateczne. Zdaniem prelegenta można jedynie wskazać prawdopodobny kierunek rozwiązania.

Postulat bezprzyczynowości decyzji nie wchodzi w ogóle w grę. Prowadziłby do swawoli, a nie do wolności. Każda nasza decyzja jest uwarunkowana. Chodzi tylko o zdanie sobie sprawy z tego, jak powinna być uwarunkowana, aby była decyzją danego człowieka. Jaki musi być udział osoby ludzkiej w skomplikowanym splocie związków ze światem fizycznym i z innymi ludźmi, aby była jego decyzją i aby była niezależna od tego, co nie jest jego.

W budowie teorii filozoficznej, tłumaczącej wolność decyzji, ma przyjść z pomocą koncepcja systemu względnie izolowanego. Na przykładzie organizmu ludzkiego Prof. Ingarden ilustrował „mechanizm" działania takiego systemu, który jest wprawdzie zdeterminowany przez wiele zewnętrznych czynników, ale w którym nie wszystko, co się dzieje, jest uwarunkowane przez współczesne przyczyny. System taki, otwarty na pewien typ bodźców — wobec innych pozostaje nieczuły — posiada „izolatory" eliminujące niektóre procesy. Coś analogicznego może — zdaniem prelegenta — zachodzić w dziedzinie procesów psychicznych. I tu ogromnie jesteśmy uwarunkowani, ale istnieje możliwość, by się od pewnych bodźców uwolnić — istnieje możliwość swobodnego działania, myślenia i odczuwania.

Związek teorii wolności z teorią rzeczywistości wykazał bardzo wyraźnie Doc. M. Gogacz w swym odczycie: „Zagadnienie wolności woli w marksizmie".

W oparciu o analizę tekstów klasyków marksizmu — Marksa, Engelsa, Lenina, uzupełnianych interpretacjami współczesnych zwolenników marksizmu, przedstawił ujęcie wolności właściwe dla tego systemu filozoficznego. Prelegent akcentował różnice sformułowań występujące u różnych autorów. Wspólne dla nich wszystkich jest jednak łączenie pojęcia wolności z determinizmem praw przyrody.

Dla przykładu określenie wolności dokonane przez Engelsa i Marksa: Wolność — to „ludzka władza nad przyrodą, osiągana dzięki dokonującemu się w historii poznaniu praw przyrody" (Engels).

Wolność dla Marksa — to po pierwsze „możność wszechstronnego rozwoju swych sił i pełnego zaspokojenia swych potrzeb przez ludzi, a po drugie — to ich władza, panowanie nad światem przyrody i społeczeństwa, a wraz z tym nad sobą samym i swym losem" (w ujęciu Fritzhanda).

Klasycy marksizmu zagadnienie wolności rozpatrują zawsze łącznie z zagadnieniem konieczności przyrodniczej. Odrzucają absolutny indeterminizm, jakąś całkowitą niezależność człowieka od praw przyrody i historii. Bronią determinizmu. Wolność bowiem nie jest negacją sił przyrody i sił społecznych, uniezależnieniem się od nich w sensie ich pominięcia. „Jest to po prostu uświadomienie sobie konieczności, czyli nawiązanie do praw przyrody, świadome włączenie się w przyrodę i poddanie jej prawom, jako prawom dobrze nam znanym, akceptowanym i wykorzystanym przez nas."

Prawdę tę dobrze uwyraźniają słowa Schaffa: „Jestem wolny zawsze, gdy mogę wybierać i gdy wybór zależy ode mnie. Ja, jako jednostka ludzka, występuję przy tym w całej swojej konkretności, a więc z wszystkimi społecznymi uwarunkowaniami, bez których byłbym nie konkretem, nie »całokształtem stosunków społecznych« lecz abstrakcją... Jestem więc wolny na gruncie i w ramach determinizmu."

Istotą wolności w ujęciu marksistowskim jest więc działanie rozumiane jako praktyka panowania nad przyrodą i nad sobą samym, osiągnięta w poznawaniu przyrody.

Akcentowany uprzednio związek omawianej teorii wolności z poglądami dotyczącymi ustroju rzeczywistości pozapodmiotowej skierowuje uwagę na teorię samej rzeczywistości.

Według marksistów rzeczywistość jest materialna. Człowiek jest jej częścią — jest więc częścią przyrody. Wolność polegająca na poznawczym i praktycznym uniezależnieniu się człowieka od przyrody jest konsekwencją pierwszego założenia. Uniezależnienie to przejawia się w opanowywaniu przyrody i kierowaniu nią według poznanych praw jej rozwoju. Człowiek, będąc wprawdzie częścią przyrody, dzięki świadomości może jednak poznać przyrodę i na nią wpływać — przetwarzać ją.

Trudno tu kwestionować jakąkolwiek z przytoczonych tez. Wszystkie wynikają logicznie z przyjętych w systemie założeń i w danym systemie obowiązują.

Zakwestionować można punkt wyjścia, mianowicie słuszność przyjęcia tezy o jedyności materii. Sprawa dotyczy samej koncepcji filozofii. Skoro bowiem filozofia — zdaniem marksistów — w punkcie wyjścia opiera się na teoriach nauk szczegółowych, a te ostatnie z racji swego celu i używanych metod mogą ujmować jedynie rzeczywistość materialną — filozof w wyniku uogólnienia danych dostarczonych przez te nauki, wprowadza tezę o jedyności materii.

Jeśli dyskusja miałaby być racjonalna — trzeba by przenieść ją na teren dużo bardziej podstawowy. Chodziłoby o przedyskutowanie racji usprawiedliwiających słuszność już nie tylko poszczególnych tez filozoficznych, ale słuszność wyboru takiej a nie innej koncepcji filozofii.

•

O ile poprzednie odczyty były ukazaniem, jak w poszczególnych systemach filozoficznych rozwiązuje się problem wolności człowieka — o tyle dwie końcowe wypowiedzi miały charakter bardziej praktyczny. Dotyczyły przejawów wolności człowieka, realizujących się w dziedzinie najbardziej „podatnej" na wolność — w nauce — oraz spojrzenia z perspektywy historii na realizującą się wolność człowieka na przestrzeni dziejów czy ewentualny jej brak. Dotyczy to wprowadzenia do dyskusji: „O wolności badania naukowego i jej granicach", przeprowadzonego przez o. Prof. Krąpca i ks. Prof. Kamińskiego oraz odczytu Prof. Swieżawskiego „Konieczność i wolność w dziejach".

O. Krąpiec stwierdziwszy historyczny fakt ograniczania wolności nauki dokonywanego przez systemy religijne, filozoficzne, mity (np.

rasizm), politykę (racja stanu), tradycję, konwenans (nie wypada badać pewnych rzeczy), zajął się specjalnie wyjaśnieniem stosunku wiary do nauki. Jeśli kiedykolwiek w historii stosunek ten układał się niewłaściwie — było to najczęściej wynikiem nie dość jasnego sprecyzowania stanowisk i uświadomienia metodologicznej odrębności tych dwu różnych dziedzin poznania. Nieodzowne są więc tu pewne bardzo wyraźne eksplikacje — przede wszystkim rozróżnienie między wiarą a teologią oraz między różnymi typami nauk.

Nie można wiary utożsamić z teologią. Wiara bowiem obejmuje ściśle treść Objawienia i artykuły wiary są w swej najistotniejszej treści czymś niezmiennym, czymś, co nie podlega dyskusji. Nie dotyczy to w całej rozciągłości teologii, która jest rozumową interpretacją Objawienia. Teorii teologicznych jest wiele, często mają wartość tylko hipotetyczną. Teologia bowiem zależy w dużej mierze od stanu kultury, na jakim znajduje się człowiek, społeczeństwo ludzkie w danym etapie historii. Sama więc koncepcja teologii dopuszcza teorie o wartości hipotetycznej. W wyniku tej różnicy między teologią a wiarą inaczej też będzie się układał stosunek wiary, a inaczej stosunek teologii do nauki. Specyfika płynie także od strony typu porównywanej nauki. Problem jest poważny i wymaga wielkiej znajomości metodologicznej odrębności każdej z wchodzących tu w grę dziedzin poznania.

Ks. Prof. Kamiński swoje uwagi ograniczył tylko do wolności badania naukowego i wolności publikacji naukowych, a więc dziedzin, w których stopień wolności nauki jest największy. Pominął natomiast ten problem w odniesieniu do wyróżnionych przez siebie innych dziedzin nauki, a więc do jej rozpowszechniania (nauczanie) czy rozwoju nauki rozumianej jako pewna dziedzina kultury.

Istnieje realne niebezpieczeństwo ograniczeń nieusprawiedliwionych racjonalnie i w odniesieniu do założeń nauki (założenia filozoficzno-światopoglądowe, często nawet nieuświadomione) i co do wyboru metody i problematyki badań. Jeśli chodzi o sprawę ostatnią — to zwłaszcza w krajach, gdzie istnieje odgórne planowanie i organizowanie nauki, trzeba nieustannie czuwać nad tym, by ramy organizacyjne nie przekroczyły racjonalnej miary i by uprawianie nauki nie przekształciło się w jej „hodowlę".

Nie tylko jednak wolność od zewnętrznych ograniczeń, od zewnętrznego przymusu, lecz i wolność od osobistych słabostek naukowca, negatywnych właściwości jego charakteru — jest warunkiem racjonalnego uprawiania nauki.

Zagadnienia związane z odczytem Prof. Swieżawskiego „Konieczność i wolność w dziejach" sięgają podstaw teorii wolności, choć rozpatrywane są od strony jej skutków. Okaże się znowu, iż spór między wolnością a koniecznością w dziejach ostatecznie wiąże się z koncepcją człowieka. Rozstrzygnięcie tego sporu zakłada filozoficzną znajomość

człowieka. Chodzi przede wszystkim o pogląd, czy człowiek posiada swoistą umysłowość, która jest powodem twórczej a więc wolnej działalności, czy też takiej umysłowości nie posiada.

Nieodzowna jest także znajomość metodologii nauk. Należy w pierwszym rzędzie ustalić metodologiczny typ nauk historycznych. W związku z tym na początku odczytu poczyniono nieodzowne uściślenia terminologiczne (co to jest wolność faktów, konieczność faktów, co to jest historia, historiografia, historiozofia, nauka nomotetyczna i idiograficzna).

Główny problem odczytu rozpadał się na dwie zasadnicze części. Chodziło bowiem o zdanie sobie sprawy z tego, jak zarysowuje się problem wolności w historiografii, czyli nauce opracowującej historię, rozumianą jako świadoma przeszłość człowieka: czy dokonane przez człowieka fakty były wolne, tzn. niezdeterminowane całkowicie przez czynniki zewnętrzne, czy raczej konieczne — zdeterminowane bez reszty przyczynami pozaosobowymi.

Druga sprawa to wolność i konieczność na terenie historiozofii czyli filozofii dziejów: czy istnieją obiektywne i konieczne prawa rządzące dziejami? Czy jesteśmy zdolni je poznać? Czy filozofia historii jest w ogóle możliwa?

W historiografii problem łączy się z nomotetyzmem czy idiografizmem nauk historycznych. Sprawa więc polega na tym, czy zjawiska, o których mówi historia, dają się ująć w pewne prawidłowości i wyjaśnić przy pomocy praw (tak dzieje się w naukach nomotetycznych, np. przyrodniczych), czy raczej uczynić tego nie można ze względu na niepowtarzalność faktów historycznych?

Zdaniem prelegenta nauki historyczne mają raczej charakter idiograficzny. W każdym fakcie historycznym istnieje bowiem pewne kwantum elementów nie dających się wyjaśnić uwarunkowaniami zewnętrznymi. Oczywiście, warunki te należy opracowywać, opisywać i klasyfikować i przy ich wyjaśnianiu należy posługiwać się pomocniczymi naukami historii, które najczęściej mają charakter nauk nomotetycznych. Nie można jednak zapomnieć, że to, co w historii najważniejsze, nie da się ująć w ciasne ramy koniecznych praw. Historiografia nie jest więc nauką nomotetyczną — nie ustanawia praw, lecz wskazuje na najważniejsze momenty jako na dzieła niezdeterminowane, świadczące o ludzkiej wolności.

Jeśli chodzi o drugi problem — historiozoficzny — to zdaniem prelegenta — filozofia historii, dająca odpowiedź na pytanie o sens historii, na pytanie, czy dzieje ludzkie rozwijają się perfekcjonistycznie — jest możliwa jedynie na gruncie idealizmu. Dla filozofa realisty możliwa jest jedynie filozofia dziejów w sensie poznawania praw tkwiących w naturze ludzkiej. Byłaby więc rozbudowaną antropologią czy etyką. Nie ma natomiast na gruncie realizmu miejsca na

osobną metafizykę dziejów. Jedynie dla ludzi przyjmujących Objawienie — istnieje teologia historii, ale to inna sprawa.

Tezę swą prelegent zilustrował poglądami dwu przedstawicieli różnych stanowisk w tej sprawie, dając przykład postawy idealistycznej i realistycznej — Hegla i Gilsona.

Zdaniem Hegla — rozwój dziejów filozofii dokonuje się według takich samych etapów jak w analizie logicznych pojęć. Rozwój filozofii historycznych jest więc konieczny, zdeterminowany, nie ma przypadków. Celem tego rozwoju jest coraz większa doskonałość „ducha".

Według Gilsona, reprezentującego realistyczną koncepcję filozofii historii filozofii, nie ma w filozofii żadnej konieczności w sensie istnienia ogólnych praw rządzących rozwojem filozofii. Jest stałość natury ludzkiej. Następstwo poszczególnych filozofii nie jest konieczne, nie ma koniecznych dziedziczności w metafizyce. Konieczna jest wewnętrzna logika myśli związana z naturą umysłu ludzkiego. Filozofowie nie filozofują, jak chcą, ale jak mogą, jak im na to pozwalają prawa funkcjonowania intelektu.

Wolność leży w wyborze zasad, w możliwości błędów. Konieczność — w naturze ludzkiej.

Zetknięcie więc z najwyższymi wytworami człowieka stawia nas wobec faktu ludzkiej spontaniczności, autodeterminizmu, czyli tego, co nazywamy wolnością.

•

Celem tradycyjnych już Tygodni Filozoficznych jest nie tylko zorientowanie pewnego grona słuchaczy w wybranej problematyce, ale także wyzwolenie, pobudzenie ich autonomicznej myśli, znajdującej najczęściej wyraz w dyskusjach, którym poświęca się wiele godzin każdego dnia.

Dyskusja tegorocznego Tygodnia podkreśla ostro zagadnienie stosunku poznania filozoficznego do poznania właściwego naukom szczegółowym w kwestii wolności woli, sugerując antyempiryczny charakter filozofii i dostrzegając nawet rozdźwięk między empirią a filozofią.

U podstaw trudności leży wciąż niepokonana nieznajomość metodologicznego charakteru filozofii w jej klasycznym ujęciu. Wyjaśniając tę trudność akcentowano raz jeszcze wzajemne dopełnianie się poznania uzyskanego przez te dwa różne typy nauk. Filozoficzna wiedza o człowieku — w tym wypadku o jego wolności — uzupełniana jest w sposób dla praktyki niezbędny przez wiedzę, jaką w tej dziedzinie dysponuje przyrodoznawstwo czy humanistyka.

Dla niefachowców pewnym „zgorszeniem" było stwierdzenie istnienia braku jednomyślności w sprawie wolności woli na terenie samej filozofii. Kwestionowano więc wartość i powszechność rozwiązań filozoficznych, które są zawsze zrelatywizowane do pewnego systemu.

Odpowiedź znowu musi sięgać metodologicznej budowy systemu filozoficznego. Tylko zrozumienie, iż on jest racjonalnie i wolnie w punkcie wyjścia „ograniczony" wybranym aspektem i posiada racjonalnie usprawiedliwioną aparaturę pojęciową, choć zawężoną wybranym aspektem — wyklucza obawę relatywizmu i usprawiedliwia istnienie wielu kierunków, wielu systemów filozoficznych.

W związku z wolnością nauki poruszono wiele spraw raczej natury socjologicznej i psychologicznej niż filozoficznej, odbiegających tym samym nieco od zasadniczego kierunku prowadzonych tu rozważań. Dyskutowano także na temat wiążących się z zagadnieniem wolności problemów, które w odczytach poruszano raczej marginesowo. Chodziło głównie o determinizm, przyczynowość, problem czasu i to zarówno w ujęciu filozoficznym, jak i fizykalnym.

*

Ogromna liczba poruszonych zagadnień, różnorodność przedstawionych pojęć, wielokierunkowość powiązań problemu zmusza do refleksji. Problem nadal pozostaje żywy i otwarty. Człowiek nie zdołał jeszcze zgłębić swojej tajemnicy. Gdyby tylko dostrzegł jej głębię — byłby to chyba wystarczający sukces. Musi szukać dalej. Z natury bowiem „skazany" jest na nieustanny trud poszukiwania.

S. Zofia Józefa Zdybicka

O PROFESORZE KAZIMIERZU AJDUKIEWICZU

Dnia 12. IV. br. zmarł prof. Kazimierz Ajdukiewicz — filozof i logik światowej sławy, jeden z najwybitniejszych współczesnych logików i filozofów polskich.

Prof. Ajdukiewicz urodził się dnia 12. XII. 1890 r. w Tarnopolu. Uczęszczał do III Gimnazjum we Lwowie, które ukończył w r. 1908. W tym samym roku rozpoczął studia w Uniwersytecie Lwowskim. Studiował fizykę i filozofię; filozofię pod kierunkiem prof. Kazimierza Twardowskiego — twórcy słynnej polskiej szkoły logiczno-filozoficznej, znanej pod nazwą szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Ajdukiewicz był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tej Szkoły.

W r. 1912 otrzymał Ajdukiewicz w Uniwersytecie Lwowskim stopień doktora filozofii. Odbył następnie specjalne studia w Getyndze pod kierunkiem Hilberta — wybitnego matematyka i logika, jednego z inicjatorów poglądu filozoficznego dotyczącego podstaw matematyki — formalizmu. Habilitował się w Uniwersytecie Warszawskim w r. 1921 na podstawie pracy pt. „Z metodologii nauk dedukcyjnych". Praca ta była

pierwszą polską rozprawą z tego zakresu napisaną pod wpływem logiki matematycznej. Zapoczątkowała ona na gruncie polskim strukturalną metodę definiowania pojęć metodologicznych (takich jak: pojęcie dowodu, pojęcie wynikania itp.), która odegrała bardzo ważną rolę w rozwoju nauki o systemach dedukcyjnych, zwanej dzisiaj metamatematyką.

Od 1921 r. do 1926 r. był Ajdukiewicz docentem filozofii w Uniwersytecie Lwowskim. W styczniu 1926 r. został powołany do Uniwersytetu Warszawskiego na stanowisko profesora nadzwyczajnego filozofii. Na tym stanowisku pracował do r. 1928. Od 1928 do 1939 r. był profesorem nadzwyczajnym filozofii w Uniwersytecie Lwowskim. Okres wojny spędził we Lwowie, gdzie podczas okupacji niemieckiej nauczał na tajnym polskim uniwersytecie. Po wojnie aż do roku 1955 był profesorem Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, gdzie w latach 1948—1952 piastował godność rektora.

Był to okres niezmiernie trudny dla rozwoju logiki w Polsce. Wybitną zasługą Ajdukiewicza było utrzymanie uniwersyteckich wykładów logiki na poziomie światowym, zorganizowanie i prowadzenie Zakładu Logiki PAN, oraz stworzenie i redagowanie czasopisma „Studia Logica". Dzięki — w dużej mierze — wysiłkom Ajdukiewicza, zdobyta w latach międzywojennych światowa sława polskiej logiki została w trudnym okresie powojennym utrzymana i utrzymuje się po dzień dzisiejszy.

Od roku 1955 był Ajdukiewicz profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Warszawskiego i wice-dyrektorem Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Prace naukowe Ajdukiewicza traktują o zagadnieniach logicznych i filozoficznych lub o zagadnieniach z pogranicza obu tych dyscyplin.

Jako logik zajmował się głównie zagadnieniami semiotyki (logiki języka) i metodologii nauk. Szczególnie ważny wynik uzyskał w zakresie semiotyki. Należą do nich m. in.: oryginalna koncepcja znaczenia wyrażeń, związane z koncepcją znaczenia pojęcie dyrektyw znaczeniowych języka i pierwsze tych dyrektyw sformułowanie (poglądy Ajdukiewicza na kwestie znaczenia i dyrektyw znaczeniowych języka uległy znacznej ewolucji), zwrócenie uwagi na zależność poznania od języka, który jest tego poznania słownym wyrazem, oryginalna teoria definicji itp.

Pewne wyniki badań Ajdukiewicza nad składnią języka, opublikowane w pracy pt. *Die syntaktische Konnexität* (O spójności syntaktycznej) w r. 1935, okazały się ważne dla bardzo aktualnych dzisiaj problemów związanych z mechanicznym tłumaczeniem jednego języka na drugi.

W metodologii nauk głosił Ajdukiewicz postulat tzw. metodologii rozumiejącej. Metodologia ma być nie tylko nauką opisową, tzn. ma nie tylko odpowiadać na pytanie, jakie metody stosuje się w poszczególnych naukach lub poznaniu naukowym w ogóle, lecz również nauką

wyjaśniającą, tzn. odpowiadającą na pytanie, dlaczego takie a nie inne metody się stosuje, dlaczego w pracach naukowych dotyczących danej dziedziny problemów obowiązują takie a nie inne dyrektywy itp.

Ajdukiewicz zajmował się również bardziej szczegółowymi problemami metodologicznymi, a m. in.: klasyfikacją rozumowań (opracował swoją własną oryginalną klasyfikację rozumowań) analizą tzw. kanonów Milla (indukcja eliminacyjna — jeden z najważniejszych działów metodologii nauk empirycznych), pojęciem pomiaru, zagadnieniem prawomocności tzw. zawodnych sposobów wnioskowania, klasyfikacją nauk, teorią pytań itp.

Zagadnieniom metodologicznym poświęcił szczególnie dużo uwagi w ostatnich latach swego życia. Pracował przy tym głównie nad metodologią nauk przyrodniczych. Wyniki tych prac będą prawdopodobnie opublikowane w przyszłym roku w książce pt. „Logika pragmatyczna".

Stosunkowo mało zajmował się Ajdukiewicz tym działem logiki, który się nazywa logiką formalną albo matematyczną. Był on doskonałym znawcą i nauczycielem tego działu logiki, kierował wieloma pracami z zakresu tej problematyki, sam jednakże nie pracował twórczo w tej dziedzinie.

Ajdukiewicz był — jak już wspomniałem — nie tylko wybitnym logikiem, ale i wybitnym filozofem. Zajmował się głównie tym działem filozofii, który się nazywa teorią poznania lub epistemologią. Był w tym zakresie twórczym i oryginalnym myślicielem. Można jednakże mówić o pewnych wpływach, które w dużym stopniu przyczyniły się do ukształtowania jego kultury i poglądów filozoficznych. Należy wymienić tu przede wszystkim filozofię arystotelesowską w interpretacji Brentany i Twardowskiego. Z filozofią tą zapoznał się Ajdukiewicz gruntownie podczas studiów w Uniwersytecie Lwowskim. Wpływ tej filozofii na rozwój jego poglądów filozoficznych był bardzo duży. Ujawnił się on szczególnie w jego pracach ostatnich lat przed wojną i w pracach powojennych, w których Ajdukiewicz występuje jako zdecydowany przeciwnik idealizmu epistemologicznego, jako propagator umiarkowanego realizmu i empiryzmu poznawczego oraz obrońca klasycznego pojęcia prawdy.

Wpływu arystotelizmu można dopatrywać się u Ajdukiewicza nawet wtedy, gdy głosił on dość skrajne poglądy epistemologiczne, mianowicie tzw. konwencjonalizm radykalny. Mam tu na myśli głównie pracę pt. *W obronie „uniwersaliów"* z r. 1934, w której Ajdukiewicz polemizował z nominalizmem Kotarbińskiego.

Drugim wpływem, który zaznaczył się wybitnie w rozwoju poglądów filozoficznych Ajdukiewicza, był wpływ filozofii Koła Wiedeńskiego. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że Ajdukiewicz przejął poglądy Koła Wiedeńskiego. Przejął natomiast zasadniczą metodę stosowaną przez Wiedeńczyków w badaniach epistemologicznych, mia-

nowicie tzw. analizę semantyczną, oraz podjął pewne problemy podnoszone w Kole Wiedeńskim, problemy związane z tzw. pojęciami semantycznymi, głównie z pojęciem prawdziwości i pojęciem oznaczania. Problem polegał na tym, że definicje tych pojęć stały się źródłem antynomii, co z kolei stawiało pod znakiem zapytania wartość poznania ludzkiego z poznaniem naukowym włącznie. Ajdukiewicz podejmując ten problem zaproponował rozwiązanie, w którym rezygnuje się z używania pojęć semantycznych, a szczególnie z używania pojęcia prawdziwości. Na miejsce terminu „zdanie prawdziwe" wprowadził termin „zdanie uznane zgodnie z regułami sensu danego języka". Zbiór wszystkich zdań uznanych zgodnie z regułami sensu danego języka nazwał obrazem świata odpowiadającym temu językowi, a zbiór wszystkich znaczeń przysługujących wyrażeniom danego języka nazwał aparaturą pojęciową tego języka (terminy te stały się powszechnie używanymi terminami filozoficznymi w języku polskim). Głosił przy tym pogląd, że możliwe są do pomyślenia języki, które byłyby: 1° nasycone aparaturą pojęciową, tzn. takie, do których nie można już dołączyć żadnego pojęcia różnego od tych, które już w tych językach występują (nazwał takie języki zamkniętymi), 2° nieprzekładalne, tzn. takie, które miałyby różną aparaturę pojęciową, 3° językami spójnymi. Koncepcja takich języków doprowadziła Ajdukiewicza do poglądu epistemologicznego nazwanego przez niego konwencjonalizmem radykalnym. Pogląd ten można streścić krótko w twierdzeniu, że obraz świata zależy w zasadzie tylko od doboru aparatury pojęciowej.

Bardzo wcześnie, bo już w r. 1936, Ajdukiewicz zrezygnował z konwencjonalizmu skrajnego, uważając słusznie, że koncepcja języków zamkniętych, nieprzekładalnych i spójnych jest „papierowa", tzn. dotyczy co najwyżej sfery czystej możliwości, faktycznie bowiem języki takie nie istnieją. Po zrezygnowaniu z konwencjonalizmu skrajnego Ajdukiewicz stał się wyraźnie reprezentantem realistycznego poglądu w epistemologii.

Trzecim czynnikiem, który wywarł poważny wpływ na rozwój poglądów filozoficznych Ajdukiewicza, była logika matematyczna. Ajdukiewicz był filozofem bardzo ścisłym. Był zdecydowanym przeciwnikiem wszelkich nieuprawnionych z punktu widzenia logiczno-naukowego spekulacji myślowych i zdecydowanym przeciwnikiem wszelkiego rodzaju irracjonalizmu. Sam nazwał swoją postawę epistemologiczną postawą antyirracjonalistyczną.

Na zakończenie chciałbym jeszcze dodać uwagę związaną z faktem, że Ajdukiewicz należał do grupy logików, którzy są równocześnie filozofami. Połączenie logiki i filozofii jest niezmiernie korzystne dla obu tych dyscyplin (pierwszy w historii przykład połączenia tych dyscyplin reprezentuje Arystoteles). Logika broni filozofii przed nieścisłością

i nieuprawnioną spekulacją, natomiast filozofia przyczynia się do głębszego ujęcia problematyki logicznej i chroni tę problematykę przed ujęciem jednostronnym, jak to jest np. w przypadku logiki uprawianej przez matematyków. Od matematyków mogą nauczyć się logiki właściwie tylko matematycy. Od filozofów takich jak: Łukasiewicz, Kotarbiński i Ajdukiewicz mogą się uczyć logiki przedstawiciele wszystkich dyscyplin poznawczych. Fakt zatem, że Ajdukiewicz należał do grupy logików, będących równocześnie filozofami, podkreśla szczególnie mocno stratę, jaką w wyniku Jego śmierci poniosła kultura polska.

Tadeusz Kwiatkowski

AWANS PSYCHOLOGII PRACY

Człowiek spędzając codziennie osiem godzin w swym zakładzie pracy rzadko zdaje sobie sprawę z tego, że czas ten stanowi — nie licząc snu — prawie 50% każdego dnia. Jest to okres długi, decydujący o podziale życia człowieka na dwie jakże różne połowy. Urzędnik w biurze, czy też robotnik w fabryce, jest w ciągu 8-miu godzin pracy członkiem określonej społeczności, przy czym niezależnie od rodzaju i warunków pracy dana społeczność różni się od innej układem stosunków międzyludzkich, wynikających z treści charakterów otoczenia i z istniejącej organizacji. Wspólne są jednak wszędzie problemy będące właśnie rezultatem przebywania w zbiorowisku ludzkim składającym się z różnych jednostek a wynikające ze stosunku człowieka do pracy, jej rezultatów, jak i wynikające z roli, jaką praca odgrywa w kształtowaniu się współżycia między ludźmi. Problemy te badane są od dawna przez dyscypliny takie jak psychologia, socjologia, pedagogika i inne. Wielki rozwój przemysłu, powstawanie coraz to nowych zakładów pracy, zwiększane stale wymagania w stosunku do pracowników spowodowały po drugiej wojnie światowej wzrost zainteresowania psychologią i socjologią pracy, co pociągnęło za sobą znaczną intensyfikację potrzebnych badań. W ślad za tym pojawiło się szereg publikacji i odnośnych książek świadczących o tym, że dziedzina ta — stosunkowo jeszcze młoda — jest w stadium rozkwitu.

Wyniki obserwacji i wnioski z nich płynące są bogate, jak zawsze wówczas, gdy przedmiotem badań jest człowiek.

Niedawno ukazała się w Polsce książka pt. *Społeczna psychologia przemysłu,* której autorem jest angielski lekarz J. A. C. Brown (tytuł oryginału *The social psychology of industry*). Brown jest lekarzem psychiatrą, o szerokich zainteresowaniach, który skoncentrował się na „zagadnieniach dostosowania normalnego człowieka do społeczeń-

stwa". „Doszedł bowiem do przekonania, że choroby i zaburzenia nerwowe mają swe źródło nie tylko w konfliktach indywidualnych, ale w dużej mierze zależą od atmosfery społecznej i warunków społecznych danej jednostki". Dla bliższego poznania interesujących go zagadnień podjął się pracy lekarza w wielkim koncernie przemysłowym. Siedem lat pracy w przemyśle „utwierdziło go w poglądzie, że celem produkcji przemysłowej jest nie tylko wytwarzanie dóbr użytkowych, ale również działalność społeczna, że każdy zakład pracy jest zespołem ludzi, którzy powinni odczuwać zadowolenie z wykonywanej pracy i w pracy tej powinni znaleźć podniety do rozwoju swej osobowości".

Podtytuł książki brzmi „Stosunki między ludźmi w fabrykach" i to też w jakiś sposób bliżej precyzuje treść książki. Brown cytuje w niej słowa polityka z osiemnastego wieku — Edmunda Burke — uważając, że myśl w nich zawarta winna przewodzić wszelkim badaniom nowoczesnej psychologii. „Ludzie nigdy nie mogą działać skutecznie, jeżeli nie działają zgodnie. Ludzie nie mogą działać zgodnie, jeżeli nie ufają sobie wzajemnie. Ludzie nie mogą sobie wzajemnie ufać, jeżeli nie są powiązani wspólnymi przekonaniami, wspólnymi uczuciami i wspólnymi interesami".

Celem, jaki przed sobą stawia współczesna psychologia pracy, jest między innymi utylitarna strona badań natury ludzkiej i motywów jej postępowania w pracy w sensie ustalania właściwych kryteriów postępowania ze strony kierownictwa oraz właściwej organizacji.

Osobowość ludzka jest przede wszystkim rezultatem oddziaływania dwóch czynników, a mianowicie cech dziedzicznych i kultury reprezentowanej przez środowisko rodzinne, oraz cech, które kształtują się na podstawie bezpośrednich stosunków pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jednocześnie stwierdza się, że natura ludzka jest elastyczna. W postępowaniu jednego i tego samego człowieka obserwuje się wielkie różnice. Brown cytuje tu Karola Mannheima: „zanadto jesteśmy skłonni do myślenia o sobie samych i naszych bliźnich w sposób raz na zawsze ustalony, tchórz jest zawsze przestraszony, nieśmiała dziewczyna zawsze jest bojaźliwa, zły robotnik jest zawsze leniwy i powolny. Ale tchórz może się stać bardzo aktywny w grupie zbuntowanej, a dzielny żołnierz może być łatwo nastraszony przez przełożonego. Nieśmiała i rumieniąca się dziewczyna może być w otoczeniu domowym zuchwała wobec matki i sióstr, a opieszały robotnik może się okazać bardzo wydajnym członkiem jakiegoś zespołu. Elastyczność natury ludzkiej wydaje się więc o wiele większa, jeśli rozpatrujemy jednostkę w aspekcie jej przynależności do różnych grup". Bowiem sposób postępowania robotnika w pracy często nie jest wynikiem jego ukształtowanej już osobowości, a tylko „funkcją stosunków wewnątrz grupy". Potrafi on się

inaczej zachowywać w grupie skłóconej, inaczej w grupie dobrze współpracującej a jeszcze inaczej w domu. Stwierdzono, że jednostki ludzkie, czy też grupy ludzi w pracy posiadają większą wrażliwość na zmiany atmosfery psychicznej, niż na zmiany środowiska fizycznego. I tak sugestie, domniemania, źle zrozumiane intencje kierownictwa wywierają większy wpływ na samopoczucie robotników i ich wydajność pracy, niż zmiany w temperaturze, oświetleniu, czy klimatyzacji miejsca pracy. Brown podaje przykład ze swej praktyki, gdy na terenie jednej z londyńskich fabryk odbyło się pobranie krwi od honorowych dawców rekrutujących się z pomiędzy robotników, urzędników i personelu kierowniczego. W czasie tej akcji „pacjenci" musieli bezpośrednio po oddaniu krwi odbyć obowiązkowe leżakowanie w fabrycznej świetlicy. Ten wspólnie przez robotników i kierownictwo spędzony czas w jednakowej sytuacji wyraził się w najbliższych tygodniach wydatną poprawą atmosfery w fabryce i wzrostem produkcji.

Podobnie stwierdzono, że przyczyną wypadków w przemyśle niejednokrotnie są czynniki psychiczne. Autor twierdzi, że „prawie całkowicie psychiczną sprawą jest tzw. przemysłowe zapalenie skóry, poza wypadkami, których przyczyną są substancje drażniące skórę jak silne zasady, kwasy i inne substancje żrące". Długo powstrzymywana uraza może prowadzić do choroby nadciśnienia, ustawiczny niepokój może stać się przyczyną wrzodu żołądka, wszelkiego rodzaju nerwice powstają na gruncie psychicznych warunków w zakładzie.

Człowiek szuka w pracy nie tylko źródła zarobku i środków utrzymania, ale i źródła zadowolenia płynącego z działania w określonym celu i osiągania go. Ważnym czynnikiem „podciągającym" pracownika w jego samopoczuciu jest odpowiedzialność za swoją pracę, czy za grupę podległą, następnie odczuwanie poszanowania swej godności osobistej. Nie wszystkie zawody są jednakowo szacowane z punktu widzenia prestiżu. Stąd oburzenie czy niezadowolenie w wypadku przeniesienia do innej pracy, nawet tak samo płatnej, jeżeli w pojęciu robotnika ma ona niższą pozycję. „Hutnik lub górnik, którym zaproponowano by pracę w fabryce konserw, byliby tak samo oburzeni, jak lekarz, któremu dano by pracę pielęgniarza". W książce pt. *Jak pracuje człowiek*[1] czytamy, że w czasie badań w jednej z polskich fabryk przemysłu ceramicznego stwierdzono, iż niezadowolenie z pracy wykazywane przez jedną z pracownic wynikało najprawdopodobniej z odebrania jej funkcji brakarki. Jako brakarka nosiła ona ze sobą kabel z żarówką i naczynie z naftą i pędzlem. Te „oznaki władzy" były dla niej widocznie źródłem stałego zadowolenia. Człowiek przywiązuje dużą wagę do swej pozycji, obojętnie jaką ona jest w hierarchii władzy.

---

[1] *Jak pracuje człowiek* — praca zbiorowa, Wyd. Książka i Wiedza, 1961.

Dotyczy to zarówno stosunku do niżej jak i do wyżej postawionych w tej hierarchii. Każdy przejaw niedoceniania czy pominięcia tej pozycji jest źródłem niepokoju czy urazy. O znaczeniu, jakie przywiązywane jest do stanowisk, względnie do swej konkretnej, nawet szeregowej pozycji, przekonać się można np. obserwując zachowanie się pracowników w stołówce zakładowej, wyrażające się w sposobie zajmowania miejsc. Ludzie o równorzędnych pozycjach podświadomie starają się tam grupować razem.

Naturę ludzką cechuje niechętny stosunek do zmian, a tym bardziej do zmian przeprowadzanych bez uprzedniego wyjaśnienia ich celowości Typowy przykład dla poruszonej kwestii znajdujemy w cytowanej już książce pt. *Jak pracuje człowiek*. Podano tam autentyczną historię zbiorowej niechęci pracownic zakładów farmaceutycznych do wprowadzonej nowej — znacznie lepszej — metody· pracy. Ilość produkcji nie powiększyła się, niechęć rosła. Przeprowadzone przez psychologów pracy wspólne analizowanie problemu razem z robotnicami, a następnie doświadczenia przy użyciu nowej metody dokonane przez wybraną przez nie przedstawicielkę, spowodowały przełamanie oporów i dobrowolne odtąd przyjęcie przez zespół tej metody uwieńczone trwałą poprawą wyników.

Świadomość doznawania tych samych odczuć przez współtowarzyszy pracy jest czynnikiem wzmagającym solidarność, tak samo jak jest nim rzecz na pozór tak drobna, jak jednakowa odzież robocza danej grupy pracowników.

Czynnikiem poprawiającym samopoczucie robotnika jest także możność wypowiedzenia jego żalów i pretensji nawet wówczas, gdy jest on świadom tego, że ich przyczyna nie jest obiektywnie łatwą do usunięcia.

Długoletnie badania tych zagadnień utwierdziły autora w przekonaniu, jak ważną w środowisku pracy jest sfera uczuć, niekiedy przewyższająca siłą swego oddziaływania czynnik materialny w postaci wyższego wynagrodzenia.

Psychologowie, obserwatorzy robotników w fabrykach stwierdzili fakt wyjaśniający im wiele niejasnych do tej pory zjawisk występujących w stosunkach między ludźmi. Chodzi o istnienie, względnie tworzenie się tzw. grup nieformalnych. Człowiek nie potrafi w zasadzie działać w pojedynkę, samotnie. Robotnicy w fabryce łączą się więc w małe grupy, tworzące się zupełnie samorzutnie, niejako automatycznie. Grupy te mają swoich, zresztą nie wybieranych, ani naznaczanych przywódców, a także swoiste nie pisane prawa, wyznaczające ogólnie pewne normy postępowania. Oto dla przykładu niektóre z nich:

— „Nie rób za wiele. Jeżeli to czynisz, jesteś gorliwcem.

— Nie rób za mało. Jeżeli to czynisz, jesteś bumelantem.

— Nie mów kierownikowi nic takiego, co mogłoby się obrócić na szkodę współtowarzyszy. Jeżeli to czynisz, jesteś kapusiem".

Brown cytuje prof. P. Sargant Florence, który twierdzi, że podane reguły nie są czymś zaskakującym, gdyż zna się je dobrze ze szkoły, gdzie brzmią niemal identycznie, z tą tylko różnicą, że „gorliwców nazywa się kujonami, bumelantów — nygusami, kapusiów — lizusami".

Psychologowie zauważyli, że nieformalne grupy robocze liczą zwykle 8 do 10 osób. Są to przeważnie związki dosyć trwałe o małych wahaniach swego składu.

Cytowany już Edmund Burke twierdzi, że podstawowe uczucia człowieka są związane właśnie z jego „grupą pierwotną", w tym wypadku nieformalną grupą roboczą. Od zbieżności interesów przedsiębiorstwa z interesami grupy zależna jest w największej mierze atmosfera pracy i jej wydajność. Stwierdzono, że płynność kadr a także absencja dotyczy najczęściej tych pracowników, którzy nie należą do żadnej grupy. Ze względu na cechy osobiste lub też z powodu trudności w utorowaniu sobie drogi do którejś z grup pozostawali oni w pewnym sensie izolowani, nie znajdując tym samym więzi z przedsiębiorstwem, którego losy, jak i losy otaczających ich grup, były im obojętne. Znajomość zagadnienia nieformalnej organizacji przemysłu i różnorodności, w jakiej się przejawia jej oddziaływanie, jest nieodzowną dla każdego psychologa pracy. Pomaga mu ona rozwiązać wiele pozornie bardzo zawikłanych problemów.

Dawniej uważano psychologię za część filozofii, pracowano głównie nad teoretyczną stroną zagadnień uzupełniając ją niekiedy wynikami obserwacji. W roku 1879 Wilhelm Wundt stworzył przy uniwersytecie w Lipsku pierwsze laboratorium do badania postępowania ludzkiego w sposób naukowy. Z początkiem dwudziestego wieku zaczęto czynić próby zastosowania nowej psychologii doświadczalnej dla problematyki przemysłu. Tak więc nowoczesna psychologia przemysłowa powstała wówczas, „gdy psychologia ogólna stała się nauką doświadczalną". Fryderyk Winslow Taylor i jego następca Frank G. Gilbreth byli jednymi z pierwszych, którzy pracowali na tym polu.

Badania dokonywane w fabrykach przez psychologów pracy przeprowadzane były, generalnie rzecz biorąc, pod kątem doboru odpowiednich ludzi do poszczególnych stanowisk, oraz stworzenia takich warunków fizycznych (oświetlenie, klimatyzacja itp.), które by zapewniały osiąganie optymalnej w danych warunkach wydajności pracy. Badania te przeprowadzone były według założeń obserwowania człowieka jako izolowanej jednostki działającej w sposób podobny pod różnymi względami

do maszyny, w sensie podlegania pewnym określonym czynnikom zwiększania swej wydajności pracy. Przyszła jednak chwila, gdy założenia te doznały poważnej porażki, w wyniku której ukształtował się nowy pogląd na system prowadzenia badań. Zakłady Hawthorne w Stanach Zjednoczonych wytwarzające urządzenia dla telefonów zwróciły się w roku 1924 do ekspertów od spraw wydajności o zbadanie przyczyn niskiej wydajności i niezadowolenia panującego wśród 30-tysięcznej załogi, mimo wysokiego poziomu warunków pracy i opieki socjalnej. Gdy przeprowadzone przez ekspertów doświadczenia z długością i częstotliwością odpoczynków, zmianą oświetlenia i innych warunków pracy nie przyniosły żadnych zmian w panującej w zakładach sytuacji, zwrócono się do Narodowej Akademii Nauk, z ramienia której pokierował badaniami George Elton Mayo — profesor badań przemysłowych w Wyższej Szkole Handlowej w Harvard. Eksperymenty rozpoczęto od zbadania związku zachodzącego między oświetleniem warsztatów a wydajnością pracujących tam robotników. Do obserwacji wybrano dwie grupy pracowników, z których jedna pracowała odtąd przy oświetleniu intensywniejszym, a druga w warunkach takich jak poprzednio. Stwierdzono, że grupa pracująca przy intensywniejszym oświetleniu zwiększała swą wydajność pracy, ale jakież było zdziwienie badających, gdy okazało się, że i druga grupa — pracująca przecież w niezmienionych warunkach — również podwyższyła swą wydajność. Przywrócono więc w grupie pierwszej oświetlenie dawne, ale okazało się, że mimo to wydajność wzrastała nadal.

Wobec niewytłumaczalności wyników eksperymentu rozpoczęto inne doświadczenia z sześcioosobową grupą pracownic składającą się z dwóch wytypowanych i czterech dowolnie wybranych przez tamte dwie. Badania trwały pięć lat (!) przy czym z grupą. tych dziewcząt cały czas przebywał obserwator, który notował wyniki i pozostawał z nimi w bliskim kontakcie. W okresie tym przeprowadzono cały szereg zmian dotyczących systemu płacy, różnorodnych przerw w pracy na odpoczynek itp. Poszczególne przemyślane zmiany wpływały na wzrost wydajności pracy zespołu. Wreszcie wszystkie przeprowadzone zmiany anulowano wracając do stanu wyjściowego. Wydajność pracy wzrosła mimo to jeszcze bardziej.

Te i poprzednio przytoczone wyniki badań stanowiły pewną rewelację, która w istotny sposób zmieniła poglądy psychologów pracy. Stwierdzono, że przyczyną wzrostu produkcji nie były zmiany organizacji i warunków fizycznych pracy, ale zmiana stosunku pracowników do pracy jako takiej. Na zmianę zaś tego stosunku wpłynął fakt zainteresowania się robotnikami, bliskiego kontaktu nawiązanego z nimi przez psychologów w czasie długotrwałych badań, kiedy to robotnicy kon-

sultując wspólnie z psychologami poszczególne fazy prób poczuli się „kimś ważnym", a nie tylko szeregowym trybem wielkiej machiny.

Cytowany przez Browna — Stuart Chase oceniając w jednej ze swych książek wyniki eksperymentów w Hawthorne stwierdza, że „fabryka spełnia dwie ważne funkcje: ekonomiczną, polegającą na wytwarzaniu dóbr, i społeczną, polegającą na stwarzaniu warunków dających zadowolenie ludziom znajdującym się pod ich dachem. Wiele badań eksperci od wydajności poświęcili funkcji produkcyjnej, bardzo mało natomiast funkcji społecznej, dopiero eksperyment w Hawthorne dowiódł, że obie te funkcje są nierozłączne. Jeśli organizacja ludzka w fabryce nie dopisuje, to żaden system w świecie nie zdoła poprawić wydajności i produkcji".

Z badań Eltona Mayo wyprowadzono szereg wniosków. Cytujemy tu niektóre z nich:

— „Praca jest działalnością grupową.

— Swiat społeczny człowieka dorosłego jest kształtowany głównie przez jego zawód.

— Potrzeba uznania, pewności i poczucia przynależności bardziej wpływa na nastroje robotnika i na jego wydajność, aniżeli fizyczne warunki, w jakich pracuje.

— Skarga niekoniecznie jest obiektywnym przedstawieniem faktów, zazwyczaj jest objawem świadczącym o istnieniu niedomagań dotyczących stanowiska danej jednostki".

Tak więc wyniki badań Eltona Mayo i wnioski wyprowadzone z nich przez niego samego i innych naukowców miały przełomowe znaczenie dla rozwoju psychologii przemysłowej i stanowią podstawę obecnego pojmowania tych zagadnień. Wnioski te doprowadziły do zmiany w systemie i przedmiocie badań koncentrujących się odtąd nie na poszczególnych pracownikach, a na grupach ludzi. Nie wolno „przeoczyć istnienia lasu podczas szczegółowego badania pojedynczych drzew". Obok badania fizycznych warunków pracy zwrócono szczególną uwagę na badania „pobudek, intencji, postaw".

Na tym tle w podobny sposób rysują się zadania kierownictwa i funkcji kierowania ludźmi w ogóle. Współczesne wyniki badań psychologów pracy dowiodły, że kierownictwo musi się w istotny sposób liczyć z faktem istnienia grup nieformalnych, gdyż „w żadnym zbiorowisku ludzie nie mogą przez dłuższy czas pozostawać we wzajemnym kontakcie, jeśli nie wytworzą się takie nieformalne grupy i nie wysuną na ich czoło naturalni przywódcy..." „Próba rozbicia takich grup jest nierozumna i daremna, mądra polityka polega na stworzeniu takiego stanu rzeczy, w którym interesy zarządu i interesy robotników będą całkowicie zbieżne i w którym składający się na całość fabryki zbiór

nieformalnych brup pracować będzie dla wspólnych celów zamiast udaremniać sobie nawzajem wysiłki".

Z przytoczonych rezulatów doświadczeń wynikają dwa ważne wnioski w odniesieniu do postępowania z ludźmi: po pierwsze, jeżeli potrzebna jest zmiana postępowania człowieka, to trzeba w tym celu oddziaływać na grupy a nie na poszczególne jednostki, po drugie, istnienia grup nieformalnych nie należy traktować jako czegoś w samym swym założeniu destrukcyjnego i wywrotowego. Uznawszy fakt ich istnienia za naturalny, należy się na nich opierać i działać poprzez nie, a nie przeciw nim. Oczywiście zdarza się, że tworzą się grupy nieformalne o negatywnym działaniu, którym należy się przeciwstawić. Jerzy Łutosławski w swej książce pt. *Człowiek w przedsiębiorstwie przemysłowym*[2] dowodzi, że „droga do zwalczania destrukcyjnych grup nieformalnych prowadzi przez aktywizację innych grup nieformalnych, właśnie takich, które cele swe wiążą z sukcesami przedsiębiorstwa. „Rozrabiaczy" należy zwalczać gromadząc fakty świadczące o ich szkodliwej robocie i ukazywać ich postępowanie we właściwym świetle". Psychologowie wskazując z naciskiem na fakt, że dobór kierownictwa z punktu widzenia umiejętności współżycia z ludźmi i zrozumienia cech psychiki robotników jest nie mniej ważny niż przygotowanie fachowe. Złe kierownictwo pociąga bowiem za sobą szereg skutków ujemnych prowadzących do niezadowolenia, zmniejszenia produkcji i do płynności załogi. Psychologowie pracy poświęcają więc znaczną część swych badań pracy samego kierownictwa.

Przekonano się, że jedną z podstawowych zasad współżycia kierownictwa z załogą jest niepodejmowanie żadnego działania mogącego urazić godność osobistą pracownika. Jak już wspominaliśmy, do delikatnych spraw w tej materii należy zwłaszcza przenoszenie pracownika do innej pracy — takiej, która w jego mniemaniu jest „niżej postawiona". Wszelkie zmiany dotyczące pracowników winny być z nimi szczegółowo omówione przed wprowadzeniem. Należy się ponadto starać, by „życie grupowe tych, których zmiany dotyczą, uległo jak najmniejszemu zakłóceniu".

System płac winien być jasny i zrozumiały. To samo dotyczy systemu nagród i kar. Sposób ich stosowania winien być nie tylko sprawiedliwy, ale i uznawany za sprawiedliwy przez samych robotników. Te i inne zasady wypływające z poznawania psychiki człowieka stawia współczesna psychologia pracy przed kierownictwem przedsiębiorstw wskazując im na niebłahe znaczenie. Jeżeli bowiem psychologia współczesna dowiodła, że wyniki pracy zależą przede wszystkim od nasta-

---

[1] Jerzy Lutosławski, *Człowiek w przedsiębiorstwie przemysłowym*, Warszawa 1962.

wienia psychicznego, a to z kolei od atmosfery i świadomości, realizacja tych warunków leży tylko w rękach kierownictwa. Działanie jego winno być wykładnią nie tylko dobrej woli, ale i znajomości tych skomplikowanych zagadnień, których znaczenie do niedawna było nieznane lub nie doceniane.

Stanisław Woyszkiewicz

DZIECI I TELEWIZJA

Coraz częściej spotykamy w prasie narzekania na jakość programów telewizyjnych. Publicyści stwierdzają słusznie, że okres cielęcego zachwytu nad tym, iż „coś się na ekranie rusza" już minął. Dotyczy to oczywiście dorosłych. Dzieci nadal podziwiają wszystko, co zechcemy im pokazać. Wszystko, albo prawie wszystko. Z jakim skutkiem? Warto się zastanowić. Za granicą wpływ telewizji na rozwój fizyczny i psychiczny dziecka od dawna jest przedmiotem badań naukowych. U nas prace tego rodzaju dopiero od niedawna zostały rozpoczęte.

W szkołach, w których przeprowadzałam badania [1] na 302 ankietowanych dzieci, 20,8% posiada telewizor w domu i te z reguły korzystają z niego codziennie. Oczywiście nie tylko one oglądają telewizję. Wiele dzieci „chodzi na telewizję" do rodziny, lub kolegów. Wśród ankietowanych dzieci 39% ogląda telewizję codziennie i to po parę godzin, a tylko 12% nie ogląda wcale, lub prawie wcale. Z ankiety skierowanej do nauczycieli wynika, że 73% dzieci ogląda telewizję w domu, czy u znajomych, nie licząc tych, które korzystają z coraz częściej wprowadzanych telewizorów szkolnych.

Jest to procent wysoki, trzeba jednak zaznaczyć, że badania przeprowadzane były w Częstochowie i Dąbrowie Górniczej, czyli w województwie katowickim, gdzie ilość odbiorników telewizyjnych jest największa w Polsce.

U dzieci ankietowanych oglądanie telewizji znajduje się na czwartym miejscu (16%) wśród ulubionych zajęć. Jeśli wziąć pod uwagę, że odpowiedź była zupełnie dowolna (nie zdeterminowana żadnymi zajęciami do wyboru) procent ten wydaje się wysoki, U dzieci posiadających telewizor w domu, oglądanie telewizji wysuwa się wyraźnie na czoło ulubionych zajęć (42%).

---

[1] Badania stanowiące materiał do pracy magisterskiej pt. *Korelacja między telewizją a postępami w nauce i zainteresowaniami dzieci szkolnych*, napisanej pod kierunkiem prof. dr Natalii Han-Ilgiewiczowej, KUL 1961.

W Poradni dla Dzieci i Młodzieży przy Państwowym Instytucie Higieny Psychicznej w Warszawie, w roku 1960 na 128 dzieci, do których zastosowano test niedokończonych zdań, 19,5% wspomina telewizję. Np. Janek, lat 11: „Moim największym pragnieniem jest mieć telewizor". Zbyszek, lat 14: „Gdybym miał dużo pieniędzy kupiłbym telewizor". Jola, lat 14: „Lubię patrzyć jak jest ciekawy program w telewizji".

Zainteresowanie telewizją wydaje się wyższe u chłopców niż u dziewcząt.

Oglądają telewizję po parę godzin dziennie:
dziewczęta — 29,2%
chłopcy — 41,5%

Nie oglądają wcale, lub prawie wcale:
dziewczęta — 16,2%
chłopcy — 5,5%

Niezależnie jednak od tych różnic trzeba już dziś stwierdzić, że telewizja jest szeroko oglądana i bardzo lubiana przez dzieci, nie może więc pozostać bez wpływu na nie. Powstaje nowy problem wychowawczy.

Mnożą się krytyki telewizji, jako przyczyny nerwic i obniżania postępów w nauce dzieci szkolnych. Obawy te na ogół nie potwierdzają się. Wśród pacjentów Poradni dla Dzieci i Młodzieży w Warszawie, na 2035 dzieci w wieku szkolnym, w roku 1960, w teczkach, zawierających opisy choroby, badania testowe i wszelkie informacje dotyczące dziecka, jakie udało się poradni zebrać, telewizja była wzmiankowana 57 razy. Niektóre z tych wzmianek nie mają żadnego znaczenia, jedynie w 1,1% wypadków można podejrzewać pewien związek między telewizją a nerwicą. Obawy, że telewizja stanowi często przyczynę zaburzeń nerwowych wydają się u nas przedwczesne. Gdyby taki związek zachodził, musiałby wystąpić w Poradni wnikliwie badającej przyczyny choroby, a zlokalizowanej w Warszawie, gdzie liczba telewizorów jest druga w kraju (po województwie katowickim).

Dr Zofia Szymańska (Kierownik Poradni) w książce *Czy są dzieci nerwowe*, Warszawa 1959, podaje jako najczęstsze przyczyny nerwowości, ciężki okres ciąży, ciężki poród, przewlekłe choroby, kalectwo, nieodpowiednie warunki bytowania, podminowana i niespokojna atmosfera domowa, niedostateczna ilość snu.

Telewizja, jeśli korzysta się z niej w nieodpowiedni sposób, może stać się pośrednią przyczyną nerwowości, jako składnik niedpowiedniej atmosfery domowej, lub powód niewyspania się dzieci i jako taka nie może być lekceważona w konkretnych przypadkach.

Na temat wpływu telewizji na wyniki nauczania dzieci, słyszy się wypowiedzi sprzeczne, począwszy od entuzjastycznego zachwytu, aż do stwierdzeń, że jest ona wysoce szkodliwa.

Aby sprawdzić, jak to wygląda w praktyce, porównałam czas oglądania telewizji i przeciętne oceny 300 dzieci. Dzieci wg czasu oglądania telewizji podzieliłam na 3 grupy:

1. oglądające telewizję dziennie po parę godzin,
2. oglądające telewizję kilka godzin tygodniowo,
3. nie oglądające telewizji wcale lub bardzo rzadko.

Jako przeciętną ocenę przyjęłam średnią dominantę ocen szkolnych danego ucznia — to, co się nazywa w języku szkolnym „uczeń czwórkowy", „trójkowy" itd.

Procent poszczególnych ocen kształtował się następująco:

	piątki	*czwórki*	*trójki*	*dwójki*
Dzieci wszystkie	18,3%	28,9%	38,9%	13,9%
Dzieci oglądające tv dużo	21,8%	24,5%	37,8%	15,9%
Dzieci oglądające tv czasem	16,7%	31,5%	39,5%	12,3%
Dzieci nie oglądające tv	14,8%	29,6%	40,8%	14,8%

Odchylenia od krzywej ocen dzieci wszystkich, są w poszczególnych klasach różne, raz dodatnie, raz ujemne. Procent piątek, czwórek itd. we wszystkich wydzielonych grupach jest bardzo zbliżony. Dla stwierdzenia czy różnice widoczne w podanym zestawieniu (np. wyższy procent piątek u dzieci oglądających telewizję codziennie) nie są przypadkowe, trzebaby przeprowadzić analogiczne badania na większej ilości dzieci. W zebranym materiale na podstawie liczbowego zestawienia ocen dzieci i czasu poświęcanego przez nie telewizji, nie można stwierdzić wyraźnego wpływu telewizji na wyniki w nauce. Z tego, że nie widać go w strukturze ocen, nie wynika, że nie istnieje wcale. Nie wyraża się w stopniach, ponieważ jest dwojaki, jednocześnie dodatni i ujemny. Stwierdzają to prawie wszyscy ankietowani nauczyciele.

Telewizja zwiększa ilość wiadomości, szczególnie z zakresu fizyki, techniki, aktualnych wydarzeń politycznych i kulturalnych, geografii i biologii, rozwija zasób pojęć i słów, zwiększa łatwość wypowiadania się. Jednocześnie zbyt długie przesiadywanie przy telewizorze zabiera często czas przeznaczony na odrabianie lekcji, inne kształcące rozrywki lub sen. To ostatnie powoduje senność i nieuwagę na lekcjach. Cytuję wypowiedzi nauczycieli na ten temat: „Telewizja wzbogaca wiadomości i słownik, sprawia, że dzieci interesują się życiem politycznym i kulturalnym". „Wpływ

telewizji na postępy w nauce dzieci jest dodatni w niektórych przedmiotach, lecz równocześnie ujemny ze względu na długie przesiadywanie przy telewizorach". „Dzieci siedzą długo wieczorami, rano są niewyspane, na lekcjach senne".

Dodatni wpływ telewizji na wyniki w nauce zwiększą prawdopodobnie wprowadzone w ubiegłym roku lekcje telewizyjne, dyskutowane na łamach czasopism pedagogicznych i stale udoskonalane, a także ogólny wzrost poziomu programów telewizyjnych. Zmniejszenie złych skutków telewizji zależy głównie od rodziców. Łączy się to z dalszym problemem — znaczenia wychowawczego telewizji.

Jeżeli niesłuszne wydają się obawy, że telewizja jest przyczyną obniżania wyników w nauce, to u dzieci oglądających ją codziennie, lub bardzo często, musi mieć jakiś wpływ na psychikę. Sprawa ta jest oczywiście mniej uchwytna.

Telewizja podaje coraz to nowe treści, jednocześnie przez to, że forma ich podania jest atrakcyjna, budzi przyjemność poznawania. Leży tu wielka szansa wychowawcza i jednocześnie wielkie niebezpieczeństwo telewizji. Dobrze jest — jeśli telewizja przez ciekawe podanie różnych wiadomości rozszerza i zwraca w różnych kierunkach zainteresowania, źle — gdy sama staje się przedmiotem zainteresowania, pochłaniając dużą ilość czasu niezależnie od wartości nadawanego programu.

Wśród dzieci można zauważyć ten pozytywny wpływ telewizji. Cytuję wypowiedź jednej z ankietowanych nauczycielek: „Telewizja rozszerza zainteresowania uczniów. Interesują się życiem kulturalnym kraju (znają zespoły pieśni i tańca, najwybitniejszych artystów), różnymi problemami naukowymi, a nawet sprawami polityki krajowej i światowej. W latach poprzednich nie zauważyłam tego".

Telewizja ma też następstwa negatywne. Niepokojącym zjawiskiem jest wielkie zaabsorbowanie czasu przez telewizor. Oglądanie programów telewizyjnych staje się ulubionym zajęciem dzieci, wypierając inne. Dzieci ankietowane wymieniają je na 4 miejscu (16%), po czytaniu książek (49%) bieganiu i chodzeniu na spacer (28%) i grze w piłkę (21%), a przed uprawianiem innych sportów (8,5%), majsterkowaniem i rysowaniem (4,5%), chodzeniem do kina (2,5%) i słuchaniem radia (0,8).

U dzieci posiadających telewizor w domu wyprzedza (42,8%) inne zajęcia — czytanie (31,2%), bieganie i chodzenie na spacer (22,8%), gra w piłkę (21%). Z rozmów prowadzonych z tymi dziećmi wynika, że oglądają telewizję po 2, 3, 4, a nawet 5 godzin dziennie, za to mniej chodzą do kina, mniej biegają i bawią się z kolegami.

Dzieci mają swoje ulubione audycje.

	Miki	*Disney*	*Kobra*
Dziewczynki	48%	34%	25,5%
Chłopcy	43%	47%	28,5%
Razem	47%	39,5%	26,7%

ale oglądają nieraz cały program. Podaję przykładowo wypowiedzi chłopców z VI klasy: Bogdan lat 11: „Mama pozwala oglądać filmy od 16 lat, jak nikogo nie ma oglądam od 18". Olek, lat 10: „Oglądam prawie cały program, mama pozwala oglądać filmy od lat 12, jak się uda oglądam od 16". Jak widać nawet tam, gdzie rodzice niby kontrolują program, nie na wiele się to przydaje, a w wielu domach dzieci w ogóle oglądają to, co chcą (przykładem może być wielka popularność „Kobry", filmu kryminalnego, nieodpowiedniego dla dzieci), choćby dlatego, że rodzice zajęci są poza domem.

Przez poświęcanie dużej ilości czasu telewizji, dzieci automatycznie mniej zajmują się grami, majsterkowaniem, sportem i zabawami na świeżym powietrzu. Czy jest to dla nich korzystne? Pominę tu zagadnienie ujemnego wpływu zmniejszenia ilości ruchu na świeżym powietrzu na zdrowie dziecka. Sprawa ta jest na pewno ważna, ale chcę tu spróbować zwrócić uwagę na inny aspekt zagadnienia.

W zabawy ruchowe, lub inne gry dziecko wkłada dużo pomysłowości i inwencji. Zabawy w „Indian", „w szkołę", czy ostatnio najpopularniejsza „w bitwę pod Grunwaldem", majsterkowanie, rysowanie, podchody, są swoistym rodzajem twórczości dziecięcej. Jerzy Kubin w pracy *Radio i wychowanie* zwraca uwagę na to, że awizualność radia aktywizuje różne procesy psychiczne, zmuszając słuchacza do współtwórczości. Salvatore Gallo (*Psycologia della radio e televisione,* Roma 1955) mówi, że wyobrażenia i skojarzenia przekraczające rzeczywistość obecną, konieczne przy słuchaniu radia, wzmacniają aktywność osobistą słuchacza.

Nawet kino, choć tam wszystko podane jest „do widzenia i słyszenia" wymaga pewnego wysiłku: zdobycia pieniędzy na bilet, przebycia drogi do kina, stania w kolejce po bilet.

Wszystko to odpada przy telewizji. Wystarczy włączyć aparat, usiąść i patrzeć. Wydaje się, że taka łatwość może sprzyjać wychowaniu postawy biernego odbiorcy i być niekorzystną dla charakteru dziecka. Nie zmienia sytuacji fakt, że zrozumienie filmu sprawia dzieciom trudność (zwraca na to uwagę Henri Wallon, *L'Enfant et le Film,* „Revue International de Filmologie", Paris 1949, t. II nr 5). Jeżeli dziecko czegoś nie zrozumie, patrzy dalej, nie rozumiejąc.

Wielu rodziców jest zadowolonych, jeśli dziecko siedzi w domu przy telewizorze zamiast „latać po ulicy". Nie trzeba jednak zapominać, że zabawy dzieci są istotnym elementem ich rozwoju, a współżycie z rówieśnikami wyrabia uspołecznienie, umiejętność dostosowania się itd.

Jest jeszcze inna niepokojąca sprawa związana z telewizją. Chodzi o omawiany przez socjologów problem dezintegracji rodziny. Na pewno nie w telewizji należy szukać jej przyczyny, zachodzi jednak pytanie, czy telewizor nie stanowi dodatkowego czynnika dezintegrującego. Obecnie zwykle nie wiele czasu mają ludzie na przebywanie w rodzinie. Telewizor włączony przez cały czas nadawania programu, pozornie skupia razem wszystkich członków rodziny, którzy są w domu, wypiera jednak rozmowy i inne formy kontaktów. Nawet podczas posiłków — nieraz jedynego czasu spotkania członków rodziny — nie rozmawia się, ale patrzy w ekran.

Badania przeprowadzone w USA wykazały, że posiadacze telewizorów rzadziej chodzą na wizyty, mniej uprawiają sportów. Edward Mc Donagh w pracy *Television and the Family*, pisze, że rodzina „telewizyjna" zmieniła się w godzinach wieczornych z grupy społecznej, której cechą charakterystyczną jest rozmowa, w audytorium milczące, siedzące w półmroku i wpatrzone w ekran telewizyjny. Choć ilościowo „domów telewizyjnych" jest u nas mniej, sprawa wygląda w nich podobnie.

Oczywiście nie piszę tych wszystkich uwag w celu lamentowania nad rozwojem telewizji. To jest fakt i nikt nie może ani nie chce go odwracać. Chodzi tylko o to, by zauważyć możliwie wszystkie aspekty zagadnienia i starać się, by noworozpowszechniający się w Polsce piękny wynalazek był nie szkodliwy a pożyteczny.

Prawdopodobnie już stosunkowo niedługo telewizja stanie się równie popularna jak radio i tym samym przestanie być aż tak ciekawą nowością i szczytem marzeń wielu rodzin. To trochę osłabi, ale nie odbierze jej atrakcyjności. W Nowym Jorku, gdzie telewizor jest prawie w każdym domu, czas poświęcany telewizji określa się następująco:

dorośli	1—2 godz. dziennie
dzieci	2—3 godz. dziennie,

a więc rozpowszechnienie telewizji nie zmniejsza jej popularności wśród dzieci.

Biedne dzieci, które muszą się uczyć tylu rzeczy, muszą się nauczyć jeszcze jednej — rozsądnego korzystania z telewizji. Pomóc im w tym powinni dorośli. Najważniejsze jest chyba regulowanie czasu oglądania telewizji i dobieranie programu. Przez dobieranie programu rozumiem nie tylko kotrolę by dzieci nie oglądały fil-

mów niedozwolonych dla młodzieży. Chodzi o wcześniejsze zapoznanie się z programem, wybranie ciekawych audycji i włączanie telewizora tylko podczas ich wyświetlania. Można to potraktować jako trening w wyrabianiu silnej woli i umiejętności wyboru. Proste zabranianie oglądania jakiś programów nie wystarczy, trzeba stwarzać dzieciom inne możliwości aktywnego spędzania czasu podsuwać inne zainteresowania, a jak się da, towarzyszyć im w ich zajęciach, lub wciągać do swoich. Bardzo cenną rzeczą byłoby też wspólne omawianie obejrzanego filmu przez rodziców i dzieci. Mogłoby to być okazją do coraz bardziej zarzucanej wymiany poglądów między pokoleniami, co na pewno jest rzeczą pożyteczną dla obu stron.

Streszczając te wszystkie uwagi: 1. W ostatnich pięciu latach nastąpił w Polsce ogromny rozwój telewizji. 2. Szczególnie pasjonująca stała się dla dzieci, nie może więc pozostać bez wpływu na nie. 3. Nie należy przeceniać wpływu telewizji na powstanie nerwic. 4. Na nauczanie telewizja ma wpływ dwustronny: dodatni — rozszerzanie wiadomości, ujemny — pochłanianie dużej ilości czasu. 5. Niepokojący wydaje się wpływ telewizji na psychikę dziecka przez wychowanie postawy biernej i zwiększanie dezintegracji rodziny. 6. Zapobiec tym złym skutkom może rozsądne ograniczanie czasu poświęcanego telewizji, dobór programu i wspólne omawianie audycji.

Problem znaczenia telewizji w życiu dziecka zarysowałam tu bardzo pobieżnie. Sprawa czeka na opracowania.

Maria Braunówna

Lublin, 1962

ZAPISKI NA MARGINESACH

Okazja, żeby sobie przypomnieć (albo nauczyć się) po pierwsze — kim byli poprzedni Pawłowie na Stolicy Piotrowej, po drugie — poprzedni papieże w ostatnich 150 latach? Zajrzałem do różnych encyklopedii i trochę danych wynotowałem. Paweł VI, tak samo jak Jan XXIII, wybrał sobie trudne imię. Obaj mają — to najważniejsze — wspaniałych patronów, Jana Ewangelistę i świętego Pawła. Ale w dziejach papiestwa oba imiona dźwięczą głucho: z Janem był choćby ten kłopot, że imię to nosiło trzech antypapieży (czwarty, Jan XX, w ogóle nie istniał). Któż jednak pamięta o tamtych Janach od chwili, kiedy Kościołem jął kierować Jan XXIII? Paweł, to imię jeszcze cięższe: zapisało się znacznie jaśniejszymi głoskami w dziejach sztuki, niż w dziejach papiestwa. Może i dlatego także wziął je na swe barki Giovanni Battista Montini? Pewno kierowała nim wiara, że przy Bożej pomocy Kościół zdoła dalej naprawiać błędy tamtych Pawłów, zadośćczynić za ich winy, które jak przestroga i nauka odzywają się przez całe wieki, podejmować zadania, które wówczas nie doczekały się spełnienia.

Jakże ogromny krok został już postawiony od czasów, kiedy możliwe bywały tamte pontyfikaty. Ale wypisując dane o niektórych papieżach ma się poczucie fragmentaryczności tak niedopasowanej do przedmiotu, że te sylwetki, wyjęte z „kontekstu" historii, nic by właściwie nie mówiły — gdyby nie pamiętać choć trochę o tle różnych epok, o perspektywie długich dziejów chrześcijaństwa, w których dobro i zło faluje jak w ludzkim życiu a linia wiodąca do celu nie zawsze jest widoczna, wreszcie o c a ł o ś c i obrazu Kościoła w danym historycznym momencie: prawda, że papież był zawsze punktem centralnym Kościoła, ale intensywność życia religijnego koncentrowała się nieraz na obwodzie kręgu, źródła świętości biły w miejscach bardzo rozmaitych. Wszystko to w ujęciu powierzchownym, tylko przyrodzonym. Kiedy spojrzeć głębiej — ale to trudne i wielkie sprawy. Te wypisy z encyklopedii służyć chcą tylko odświeżeniu historycznej pamięci. Mamy przecież obowiązek odświeżać ją: człowiek nie struś.

PAWEŁ I (Orsini) 757—767. Święty. Najcięższymi problemami jego czasów były najazdy Longobardów i obrazoburstwo w Bizancjum, połączone z atakami na zakony. Przeciwko Longobardom Paweł I starał się zmobilizować Pepina (ojca Karola Wielkiego).

PAWEŁ II (Pietro Barbo) 1464—1471. Ten humanista, „który lubił i przepych zewnętrzny" (powiada ks. Józef Umiński w swojej *Historii Kościoła),* występował stanowczo przeciw osobliwej, neopogań-

skiej grupie rzymskich *literati*, którzy obsadzili jedno z kolegiów kurialnych i ciągnęli zeń nieuczciwe zyski. W zamian owi *literati* nie tylko usiłowali — wedle wszelkiego prawdopodobieństwa — zamordować papieża, ale w dodatku brzydko go opisali (zwłaszcza w sławnych *Vitae Pontificum Romanorum*). Paweł II był człowiekiem skrytym i podejrzliwym, kulturę miał powierzchowną (nie znał — o dziwo — łaciny), ale z zapałem kolekcjonował antyki, zbudował Palazzo Venezia, sprowadził do Włoch pierwszych drukarzy i założył wydawnictwo *Libreria Editrice Vaticana*, prawdziwie się troszczył o potrzeby ludu i dążył do zaprowadzenia pokoju. Ciężkim dlań problemem był rozrost potęgi tureckiej; popierał albańskiego bohatera narodowego, Skanderbega, walczącego z Islamem. Co ważniejsze — próbował znowu połączyć chrześcijaństwo prawosławne z katolicyzmem.

PAWEŁ III (Alessandro Farnese) 1534—1549. Niesłychanie awanturniczą młodość miał ten renesansowy włoski książę. Jednym z jego nieślubnych dzieci był Pier Luigi Farnese (uczestnik *sacco di Roma*), jego wnukiem i prawnukiem byli dwaj sławni dyplomaci, dwaj Aleksandrowie Farnese: kardynał i wojownik, ten drugi znany głównie z wojen hiszpańsko-niderlandzkich. Alessandro — późniejszy papież — został kardynałem w wieku 25 lat, ale święcenia kapłańskie przyjął dopiero kiedy miał lat 51 i był już człowiekiem bardzo różnym od tamtego awanturniczego młodzieńca: jego twarz, starą, przenikliwą i znużoną znamy z kilku cudownych portretów Tycjana. Papieżem wybrany został mając 67 lat, po zadziwiająco krótkim conclave i wśród powszechnego entuzjazmu, tak bardzo cenili wszyscy jego niezwykły intelekt i potężną energię. Gorzej było z charakterem: panowanie Pawła III zaczęło się od rozpętania nepotyzmu: różnych swoich krewnych, piętnastoletnich chłopców porobił kardynałami. Jednocześnie jednak przekształcał kolegium kardynalskie w dobrym kierunku, powołując doń wielu wybitnych ludzi, i zmierzał do zwołania Soboru, mającego zreformować Kościół. Tej idei przeciwstawiali się dawni kardynałowie-światowcy a także Henryk VIII (angielski) i Franciszek I (francuski). Dzięki niezwykłym talentom dyplomatycznym papież doprowadził do dziesięcioletniego zawieszenia broni między Franciszkiem I i Karolem V; jednak bulla z roku 1542, wzywająca do przygotowań soborowych, spotkała się z niechęcią zarówno króla jak cesarza. Wreszcie — niestety zbyt późno, kiedy reformy nie były już w stanie przeszkodzić tragicznemu rozdarciu Reformacji — zaczął się, w roku 1545, Sobór Trydencki.

Trudno dzisiejszemu człowiekowi — jeśli nie wniknie w ducha tamtej epoki — zrozumieć postać Pawła III. W dniu swej koronacji obchodził on z niesłychaną pompą (były m. in. występy kuglarzy, śpiewaków i tancerzy) chrzciny dwojga swoich prawnucząt. Patronował

naukom (Kopernik dedykował mu wiekopomne swoje dzieło), ale i radził się astrologów. Kwestię swego następcy omawiał z przemądrą Vittorią Colonna, chociaż ród jej należał do najzacietszych nieprzyjaciół Pawła III. Stworzył dla zwalczania herezji Święte Officium, lecz zarazem starał się działać głównie perswazją i wydawał edykty w obronie Indian, którzy nieludzkie prześladowania cierpieli od konkwistadorów. Z papieża natrząsał się Rabelais, atakował go i wychwalał na przemian Aretino, opiewał Ariosto. To właśnie Paweł III zamówił u Michała Anioła przeróbkę rzymskiego Kapitolu, „Sąd Ostateczny" w kaplicy Sykstyńskiej, dokończenie budowy bazyliki św. Piotra.

PAWEŁ IV (Gian Pietro Caraffa) 1555—1559. Na szczęście panował krótko. Był to najbezwzględniejszy przedstawiciel Kontrreformacji, człowiek żelaznej woli i surowych obyczajów — ale i on był nepotą, a co gorzej typem władcy, który nieraz „zapominał o podstawowych nakazach chrześcijaństwa" (Hans Kuehner w *Lexicon der Paepste*). Mianował sekretarzem stanu swego bratanka, brutalnego kondotiera, Carlo Caraffę. Wuj i bratanek nienawidzili Hiszpanii, Karola V i jego syna, Filipa II: stało się to motywem przewodnim ich niefortunnej polityki zagranicznej. W Kościele Paweł IV tępił korupcję kleru i symonię, zakładał nowe, pożyteczne zgromadzenia zakonne, ale jednocześnie stał się bezlitosnym inkwizytorem. Kardynał Seripando pisał o „nieludzkiej surowości" jego postępowania, święty Piotr Kanizjusz o tym, że wprowadzony przez Pawła III i zaostrzony przez Pawła IV Indeks „jest kulą u nogi", a kardynał Ghislieri uważał, że groźny papież po prostu się ośmiesza, zakazując czytać Ariosta. Po jego śmierci ludność Rzymu spaliła gmach Inkwizycji, a posąg papieża utopiła w Tybrze. Ksiądz Umiński twierdzi, że bezwzględność Pawła IV „unieruchomiła nowatorstwo" w Kościele.

PAWEŁ V (Camillo Borghese) 1605—1621. Walczył z Wenecją, która usiłowała założyć „kościół narodowy" i brutalnie prześladowała tych, którzy się sprzeciwiali. Wenecja nie wygrała, ale i papieskie interdykty — może po raz pierwszy w dziejach — okazały się nieskuteczne. Wiele budował. Owocnie pośredniczył w ówczesnych europejskich konfliktach (były to czasy Trzech Muszkieterów i angielskiego Spisku Prochowego), usiłując wpłynąć na ich pokojowe rozwiązanie, ale doczekał się wybuchu Wojny Trzydziestoletniej. Jego życie osobiste było przykładne, nie myślał o sobie, był człowiekiem pobożnym i skromnym, mimo że na równi z poprzednikami hołdował okropnym obyczajom nepotycznym i zbytecznie się troszczył o karierę swego rodu.

Teraz przypomnimy ostatnich papieży.

PIUS VII (Barnaba Chiaromonti) 1800—1823. Benedyktyn, wybrany przez 35 kardynałów w San Giorgio Maggiore (Wenecja). Pamiętamy go głównie z ogromnego obrazu Davida, gdzie papież koronuje Napoleona. Wiadomo, jaką niezłomną siłę charakteru wykazał w nieustannych swoich konfliktach z cesarzem Francuzów, ale za mało się pamięta o jego wybitnym intelekcie, wielkoduszności, głębokiej pokorze i świątobliwości. Śmierć jego cały ówczesny świat okryła szczerą żałobą.

LEON XII (Annibale della Genga) 1823—1829. Był zupełnie inny od poprzednika, wcale nie podjął jego mądrych reform, przeciwnie — konserwatyzm swój doprowadził do takiego absurdu, że zakazał szczepienia przeciw ospie. Jedna z nielicznych jego zasług: zwalczał nepotyzm.

PIUS VIII (Francesco Saverio Castiglioni) 1829—1830. Ten papież znów różnił się od poprzednika, budząc najpiękniejsze nadzieje swoją dobrocią i ogromną wiedzą. Niestety kierował zbyt krótko Kościołem.

GRZEGORZ XVI (Bartolomeo Alberto Capellari) 1831—1846. I znowu jaskrawy kontrast z poprzednikiem. Trudno się dziwić, że Słowacki tak opisał w *Kordianie* („No, mój synu, idź z Bogiem, a niechaj wasz naród — Wygubi w sobie ogniów jakobińskich zaród") tego kamedułę, człowieka, który świata chyba nie znał i nie rozumiał, lękał się wszelkich zmian (zarówno ustrojowych jak technicznych, nawet kolei żelaznej), rządził autokratycznie i twardo przy pomocy bardzo nieodpowiednich ludzi, zbyt łatwo podejrzewał o „wywrotowość" i posłuch dawał plotkom. Osobiście był człowiekiem prawym i łagodnym, ascetą; zwalczał nepotyzm. Pięknie rozkrzewił działalność misyjną. Zbudował szereg szpitali i sierocińców. Poszerzył zbiory watykańskie o sztukę egipską i etruską.

PIUS IX (Giovanni Maria Mastai-Feretti) 1846—1878. Początkowo niezmiernie popularny z racji swej zacności i liberalizmu: chronił różnych ówczesnych konspiratorów, gdy został papieżem ogłosił amnestię polityczną, entuzjastycznie pisał doń karbonariusz Mazzini, Włosi uwierzyli, że papież stanie się wodzem ich narodowej rewolucji. Nie mogli zrozumieć, że to nie jest rola papieża: toteż kiedy Pius IX odmówił udziału w wojnie z Austrią, potraktowano go jako „zdrajcę" i w 1848 r musiał uciekać do Gaëty: ostatni to raz w dziejach papież został wówczas zmuszony do opuszczenia Rzymu. Ten niesprawiedliwy stosunek rodaków wpłynął na radykalną zmianę poglądów Piusa IX: był on człowiekiem uczuciowym, wzruszała go własna popularność wśród ludu — toteż kiedy niesłusznie ją utracił, zareagował urazowo i zasklepił się w autokratycznym konserwatyzmie, który z czasem miał doprowadzić do encykliki *Quanta Cura;* towarzyszył jej słynny *Syl-*

labus („wykaz błędów", potępiający naturalizm, komunizm, socjalizm, indyferentyzm, liberalizm i masonerię). Zły wpływ wywierał na papieża kardynał sekretarz stanu Antonelli (który nie był księdzem). Walka Piusa IX z rodzącym się państwem włoskim doprowadziła w końcu do zbombardowania państwa papieskiego przez generała Cadornę (1870) i zniesienia świeckiej władzy papieża. Wszelkie próby znalezienia *modus vivendi* Pius IX odrzucał, uważając się za więźnia w Watykanie — a państwo włoskie ze swej strony brutalnie uciskało Kościół. Pius IX zwołał I Sobór Watykański, który ogłosił dogmat o nieomylności papieża, lecz następnego dnia wybuchła wojna francusko-pruska i Sobór się nie skończył. Papież ogłosił również dogmat Niepokalanego Poczęcia. Zreorganizował i usprawnił administrację kościelną w wielu krajach. Mianował kardynałem wtrąconego do więzienia przez *Kulturkampf* arcybiskupa Mieczysława Ledóchowskiego. Był to drugi wypadek w dziejach Kościoła: pierwszym duchownym, który został kardynałem w więzieniu, był święty Jan Fisher, za Henryka VIII, ścięty później za wiarę. Stosunki papieża z absolutyzmem carskim były nie lepsze, niż stosunki z Prusami: w trzy lata po powstaniu styczniowym Rosja zerwała stosunki z Watykanem.

Zarówno najwięksi admiratorzy jak i wrogowie przyznają Piusowi IX wielkoduszność i ogromną szczodrość — twierdzą tylko, że papież miał chyba serce większe, niż umysł. Sam o sobie miał powiedzieć: „Jestem kamieniem, gdzie upadnę, tam już leżę", a Leon XIII wyraził się podobno o swym poprzedniku: „W 1846 pobiegł naprzód bez opamiętania, by w dwa lata później bez opamiętania pobiec w tył". Mimo jednak wszystkich wad Piusa IX a dzięki jego cnotom, także dzięki temu, że w czasie tego najdłuższego w dziejach pontyfikatu skończyła się polityczna władza papieży, wzrósł wówczas niezmiernie moralny autorytet Stolicy świętej; następca Piusa IX otoczy go dawno niewidzianym blaskiem.

LEON XIII (Gioacchino Pecci) 1878—1903. Najwspanialszy chyba papież czasów nowożytnych przed Janem XXIII. Niesłychanie zdolny, za młodu bardzo ambitny, potem — jako biskup Perugii przez trzydzieści lat — coraz głębszy, coraz bardziej dojrzały. Cała jego działalność jako papieża miała na celu sprawiedliwość, pokój, otwarcie się Kościoła na świat i świata na Kościół. Niesposób mówić tu szerzej o jego encyklikach społecznych, przede wszystkim *Immortale Dei* oraz *Rerum Novarum*, a także o encyklice w sprawie wolności, *Libertas praestantissimum*, i w sprawie różnych form ustrojowych, *Sapientiae Christianae*. Nie tylko te dokumenty, ale wszystkie lata pontyfikatu Leona XIII miały wciąż na uwadze godność i poczucie odpowiedzialności osoby ludzkiej, wolność jednostek i państw: papież formalnie odrzucił wszelkie teorie o politycznej supremacji

Watykanu, ale odrzucał też koncepcje omnipotencji państwa, żądał zasad międzynarodowego arbitrażu, moralnych zasad międzynarodowego współżycia, nie pozwalał księżom mieszać się do polityki, uważał, że co boskie — Bogu, co cesarskie — cesarzowi. Rozbudował archiwa watykańskie i otwarł je dla wszystkich naukowców. Założył pierwsze obserwatorium watykańskie, znał świetnie historię nauki (zwłaszcza badał i podziwiał myśl Galileusza, także poglądy Linneusza, Volty, Faraday'a). Był wybitnym znawcą literatury (umiał na pamięć całą *Boską Komedię*). Podziwiał postępy techniki (napisał łacińską odę na cześć aparatu fotograficznego). Był jednak przede wszystkim wielkim papieżem, od samych początków swego pontyfikatu, kiedy niemal symbolicznie pierwszym mianowanym przezeń kardynałem stał się stary angielski ksiądz — konwertyta, nieufnie traktowany za czasów Piusa IX, odsuwany od wszelkich funkcji i godności samotny myśliciel, który tak wyprzedził swoją epokę, że dopiero dziś podejmujemy wątek jego refleksji: John Henry Newman. Przypomnieć jeszcze trzeba bodaj tytuły dwóch ważniejszych encyklik Leona XIII: *Aeterni Patris* (Tomasz z Akwinu ogłoszony naczelnym mistrzem studiów teologicznych i filozoficznych) oraz *Providentissimus Deus* (reorganizacja studiów biblijnych).

PIUS X (Giuseppe Sarto) 1903—1914. Święty. Patriarcha Wenecji, jak Jan XXIII. Kiedy tylko został papieżem, Pius X zniósł starą prerogatywę monarchiczną, która pozwoliła kardynałowi Puzynie, arcybiskupowi krakowskiemu, postawić na tymże conclave w imieniu Franciszka Józefa *veto* przeciw obiorowi kardynała Rampolli, sekretarza stanu Leona XIII. Od tego czasu wszelkie próby krępowania wolności conclave pociągają automatycznie ekskomunikę. Pius X — podobnie jak Pius VII — początkowo opierał się wyborowi. Kiedy go w końcu przyjął, mianował sekretarzem stanu wielkiego kardynała Merry del Val. Największy nacisk kładł papież na reformy wewnątrz Kościoła, które wprowadzał pod hasłem *Instaurare omnia in Christo*. Odnowił muzykę gregoriańską. Skodyfikował prawo kanoniczne (w czym pomagał mu znakomity prawnik, kardynał Pietro Gasparri, później długoletni kierownik polityki kościelnej — jeszcze za czasów Piusa XI). Stworzył Instytut Biblijny. Uprościł brewiarz. Zreformował Kurię rzymską (pierwsza reforma od XVI wieku!). Założył publikację *Acta Apostolicae Sedis*. Wydał encyklikę *Pascendi* przeciw modernizmowi (dzisiaj oddaje się sprawiedliwość wielu myślicielom, bardzo surowo wówczas potraktowanym). Inna jego encyklika, *Lacrimabili statu*, bierze w obronę Indian Ameryki Łacińskiej przed wyzyskiem przedsiębiorców. Działał gorliwie na rzecz pokoju, ale ze smutkiem przewidział I wojnę światową. Kiedy rząd francuski postawił go przed alternatywą: ingerencja państwa w sprawy Kościoła albo konfiskata dóbr kościelnych, papież odrzucił próby ingerencji a Francja zerwała sto-

sunki z Watykanem i wprowadziła ustawodawstwo antykościelne. Był człowiekiem gorącego serca, zawsze gotowym do pomocy ludzkim biedom, bez żadnych potrzeb osobistych; rodzina jego wiodła życie ubogie. Szczególnie ważne były dekrety Piusa X o częstej komunii wiernych i o komunii dzieci.

BENEDYKT XV (Giacomo della Chiesa) 1914—1922. Kontynuował działalność Leona XIII, w czasie wojny usiłował nieustannie pośredniczyć między wrogami, z których każdy oskarżał go o to, że zbytnio sprzyja stronie przeciwnej. Szereg razy protestował przeciwko pogwałceniu prawa międzynarodowego przez Austrię i Niemcy. Poza tym koncentrował się głównie na tym, by w miarę możności goić rany, zadawane przez wojnę. Usprawnił administrację kościelną. Zostawił po sobie pamięć człowieka szlachetnego i sprawiedliwego. Autorytet Stolicy Piotrowej nadal wzrastał za jego czasów, wzrastać będzie i za następców Benedykta XV.

PIUS XI (Achilles Ratti) 1922—1939. Wielki erudyta, wybitny alpinista (kilka pierwszych wejść). Pierwszy nuncjusz w niepodległej Polsce (1919). Potem arcybiskup Mediolanu, tak jak Paweł VI. Kiedy został papieżem, obrał sobie za motto: *Pax Christi in regno Christi*. Rozciął gordyjski węzeł „problemu rzymskiego" i podpisał pakt laterański z państwem włoskim, likwidując niezałatwioną od czasów Piusa IX kwestię prawnej niezależności Watykanu. Zawarł konkordaty z wieloma państwami, m. in. z Włochami i Niemcami, ale oba te państwa natychmiast zobowiązania swoje złamały. Kiedy w roku 1938 przybył do Rzymu Hitler, papież odmówił przyjęcia go i ostentacyjnie opuścił miasto. Ogłosił przeciw faszyzmowi i hitleryzmowi encykliki *Non abbiamo bisogno* i *Mit brennender Sorge*. Był człowiekiem wielkiej szczerości, odważnym i mądrze przewidującym. Świetnie rozwinął działalność misyjną. Popierał tendencje ekumeniczne. Założył radiostację watykańską, rozszerzył biblioteki i muzea. Stworzył Instytut Archeologiczny i papieską Akademię Nauk (jej członkami są również wybitni uczeni niekatoliccy). Powołał do życia Akcję Katolicką, potępił nacjonalistyczną *Action française*. Za jego czasów kanonizowani zostali m. in. Bernadetta, Teresa od Dzieciątka Jezus, proboszcz z Ars, ksiądz Bosco, Tomasz More i Albert Wielki. Najważniejsze encykliki: *Casti Connubii* (o małżeństwie), *Quadragesimo Anno* (rozwinięcie nauk społecznych Leona XIII).

PIUS XII (Eugenio Pacelli) 1939—1958. Na czasy jego pontyfikatu przypadła straszna próba II wojny światowej. Przed wojną i w jej trakcie papież nieustannie nawoływał do pokoju. Eugenio Pacelli nastąpił po kardynale Gasparrim jako sekretarz stanu; przez długie lata

był nuncjuszem w Niemczech. Gdy został papieżem, kolegium kardynalskie zyskało wielu duchownych nie-Włochów. Ustanowił dogmat Wniebowzięcia. Żaden papież przed nim nie przyjmował tak wielu ludzi — przemówienia Piusa XII, w których starał się wszelkie próby współczesnego świata ukazywać w świetle katolicyzmu, zapełniają wiele tomów. Rządził „centralistycznie", skupiając w swych rękach urzędy sekretarza stanu i kamerlenga. Jest na pewno za wcześnie, aby solidnie zanalizować (a cóż dopiero określić w kilku upraszczających słowach) gorliwą działalność tego papieża. Najważniejsze encykliki: *Summi Pontificatus* oraz *Mystici Corporis Christi* (o Kościele), *Humani Generis* (o błędach myślowych współczesności), *Mediator Dei* (o liturgii).

JAN XXIII (Angelo Roncalli) 1958—1963.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

CHRONIQUE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

IN HOC
SIGNO
VINCES